HET MISSIEWERK

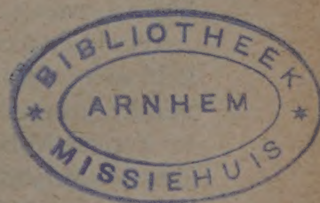
NEDERLANDS TIJDSCHRIFT
VOOR
MISSIEWETENSCHAP

UITGEGEVEN DOOR
DE PRIESTERMISSIEBOND
IN NEDERLAND

onder hoofdredactie van
MGR. DR. ALPH. MULDERS
directeur van het Missiologisch Instituut
van de R. K. Universiteit
te Nijmegen



Drie en dertigste jaargang
1954



ADMINISTRATIE:
Laan Copes van Cattenburch 127, 's-Gravenhage

DRUK EN EXPEDITIE:
Teulings' Grafisch Bedrijf N.V., 's-Hertogenbosch

DR. ALPH. MULDERS

ROMEINSE DOCUMENTEN EN BESTUURS-MAATREGELEN BETREFFENDE DE MISSIE UIT HET JAAR 1953

In onze jaarlijkse bijdrage tot de missiographie, welke thans voor de derde maal verschijnt, hebben we wederom op de eerste plaats een chronologische lijst samengesteld van officiële documenten van Rome betreffende de missie uit het jaar 1953, ingedeeld in verschillende categorieën; we voegen hieraan telkens de vindplaats in de Acta Apostolicae Sedis toe.

In verband met het feit, dat dit „commentarium officiale" de documenten gewoonlijk pas geruime tijd na datum publiceert — zo verschenen in de aflevering van 27 April 1953 nog bescheiden uit het jaar 1949 — werden in deze lijst ook nog enkele documenten uit het jaar 1952 opgenomen, voor zover deze de vorige maal (H.M. 1952, blz. 2-13) nog niet konden vermeld worden.

Op de tweede plaats geven we een overzicht van de oprichting, resp. afsplitsing van nieuwe kerkelijke territoria, van de verheffing van bepaalde missiegebieden tot een hogere rang, van de benoemingen van kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders (apostolische internuntii en delegaten, apostolische vicarissen, prefecten en administratoren enz.), van de naamsveranderingen en grenswijzigingen der missiegebieden, enz.

Terwijl de meeste, door ons gebezigde afkortingen bekend verondersteld mogen worden, vermelden we hier nog de betekenis van enkele minder bekende: I.M.C. = Instituut der Missiën van de Consolata te Turijn; M.E. Burgos = Seminarie voor de Vreemde Missiën te Burgos; M.F.S.C. = Missionarissen Zonen van het H. Hart van Jesus van Verona; M.S.F.S. = Missionarissen van de H. Franciscus van Sales van Annecy; O.S.F.S. = Oblaten van de H. Franciscus van Sales; P.I.M.E. = Pauselijk Instituut van de HH. Petrus en Paulus en van de HH. Ambrosius en Carolus voor de Vreemde Missiën te Milaan.

ACTA PII P.P. XII

CONSTITUTIONES APOSTOLICAE

7 Aug. 1952: *Ad Christi regnum.* A Praefectura Apostolica Taipehensis

subpraefectura civilis „Hwalienhsien" sejungitur; a Praefectura Apostolica Kaoshungensi subpraefectura civilis „Taitunghsien" dismembratur atque ex ita avulsis territoriis nova erigitur et constituitur Praefectura Apostolica „de Hwalien". A.A.S. 44 (1952) 851.

7 Aug. 1952: *Gravia illa Christi.* Taipehensis Praefectura Apostolica, quae est in insula Formosa, ad metropolitanae ecclesiae gradum evehitur, iisdem ac antea finibus servatis. A.A.S. 44 (1952) 852.

7 Aug. 1952: *Ne nimia Missionum.* A Praefectura Apostolica Kaoshungensi, in insula Formosa, pars sejungitur, subpraefecturas civiles „Yuinlinhsien" et „Kiayihsien" complectens, quae in novam erigitur et constituitur Praefecturam Apostolicam, „de Kiayi" nomine, clero saeculari sinensi committendam. A.A.S. 44 (1952) 855.

13 Nov. 1952: *Ex primaevae Ecclesiae.* Archidioccesis Madraspolitana et dioccesis S. Thomae de Meliapor dividuntur et ex distractis territoriis duae dioeceses fiunt: Vellorensis et Tanjorensis. Ex reliquo sive archidioecesis Madraspolitanae sive dioecesis S. Thomae de Meliapor una nova archidioecesis efficitur „Madraspolitana-Meliaporensis" appellanda. A.A.S. 45 (1952) 214.

14 Nov. 1952: *Cum usu cotidiano.* Ex Praefectura Apostolica de Chocó atque ex dioecesi Antioquiensi aliqua municipia distrahuntur quibus duo Apostolici Vicariatus efformantur: Quibduanus scilicet et Istminaënsis. A.A.S. 54 (1953) 217.

14 Nov. 1952: *Provida mater Ecclesia.* Ab Apostolica Praefectura de Tumaco atque a Caliensi dioecesi pars distrahitur, „Municipio de Buenaventure" appellata, quae in novum erigitur Vicariatum Apostolicum, „Bonaventurensem" nomine. A.A.S. 45 (1953) 257.

29 Nov. 1952: *Providentissimi consilium.* Ab archidioecesi Belemensi de Pará pars separatur, quae in novam erigitur Praelaturam „nullius" dioecesis, Cametanensem appellandam. A.A.S. 45 (1953) 259.

4 Dec. 1952: *Gravi illa.* Goajirensis Apostolicus Vicariatus in duas distrahitur partes, quae ad gradum Vicariatus Apostolici ambo eriguntur; quorum alter „de Riohacha", alter „de Valledupar" appellandus est. A.A.S. 45 (1953) 262.

11 Dec. 1952: *Quod solet.* A. Maseruena dioecesi territorii pars separatur, ex qua nova erigitur dioecesis, „Leribensis" appellanda clerique in iisdem regionibus orti curis concredenda; quae Metropolitanae ecclesiae Bloemfonteinensi suffraganea constituitur. A.A.S. 45 (1953) 264.

11 Dec. 1952: *Iis Christi verbis.* Vicariatus Apostolicus de Sapporo

elevatur ad dioecesis dignitatem, Sapporensis nominandae. A.A.S. 45 (1953) 321.

17 Dec. 1952: *Leguntur saepissime*. A Manizalensi dioecesi et Praefectura Apostolica de Chocó aliqua territoria separantur ex quibus duo novae dioeceses efformantur quorum nomina „Pereirana" et „Armeniensis". A.A.S. 54 (1953) 323.

22 Dec. 1952: *Cum de Hyderabadensi*. Ex dioecesi Hyderabadensi quaedam territoria sejunguntur, ex quibus nova Ecclesia efficitur „Warangalensis" appellanda. A.A.S. 45 (1953) 481.

2 Febr. 1953: *Apostolicas Praefecturas*. Ab Apostolicis Vicariatibus de Salisbury atque Arcis Victoriae quaedam territorii partes separantur, e quibus nova erigitur Praefectura Apostolica, Umtaliensis nomine. A.A.S. 45 (1953) 483.

4 Febr. 1953: *Sollemne est Nobis*. Praefectura Apostolica Norvegiae Centralis ad Vicariatus Apostolici dignitatem evehitur servato nomine ac immutatis finibus. A.A.S. 45 (1953) 485.

24 Mart: 1953: *Sanctae Ecclesiae*. A Vicariatu Apostolico Luluaburgensi certa distrahitur regio quae in novum redigitur Vicariatum Apostolicum „Kabindaënsens" appellandum. A.A.S. 45 (1953) 529.

24 Mart. 1953: *Quae verba Christus*. A Vicariatu Apostolico Luluaburgensi quaedam territoria distrahuntur, quibus nova Praefectura Apostolica erigitur „Mwekaënsis" appellanda. A. A.S. 45 (1953) 531.

24 Mart. 1953: *Nos, quibus*. Aliwalensis dioecesis diviso territorio, nova Praefectura Apostolica „De Aar" constituitur. A.A.S. 45 (1953) 533.

24 Mart. 1953: *Cum Christi*. Praefectura Apostolica Garouensis ad gradum et dignitatem Apostolici Vicariatus evehitur. A.A.S. 45 (1953) 535.

25 Mart. 1953: *Quemadmodum ad Nos*. In Kenia, Uganda, Tanganica regionibus catholicorum ordo Episcoporum constituitur. A.A.S. 45 (1953) 705-710.

29 April. 1953: *Certiores facti*. Apostolicus Vicariatus Daniae ad dioecesis dignitatem evehitur Hafniae nomine. A.A.S. 45 (1953) 537.

7 Maii 1953: *Nos, quibus ad fastigium*. Ex Vicariatu Apostolico Tharensi quaedam territoria separantur, ex quibus novus Vicariatus Apostolicus novaque Apostolica Praefectura eriguntur, quibus sunt nomina indita „Ubonensis" et „Udonthanensis". A.A.S. 45 (1953) 712.

7 Maii 1953: *Nulla maiore*. Praefectura Apostolica „De Alto Orinoco" ad gradum Vicariatus Apostolici evehitur, „Portus Ayacuquensis" nomine appellandi. A.A.S. 45 (1953) 769.

7 Maii 1953: *Qui ad supremum*. Praefectura Apostolica De Fort Jameson in Africa Orientali Britannica, ad Vicariatus Apostolici gradum et dignitatem evehitur, iisdem servatis nomine ac finibus. A.A.S. 45 (1953) 771.

29 Junii 1953: *Ex iis praecipue*. A Praefectura Apostolica Kadunaensi pars sejungitur, districtus civiles Sokoto et Katsina complectens, quae in novam erigitur Praefecturam Apostolicam, „De Sokoto'' nomine. A.A.S. 45 (1953) 773.

29 Junii 1953: *Rem Nos facere*. Ab Apostolica Josensi Praefectura quaedam regio separatur, ex qua nova efficitur Praefectura Apostolica, „De Maiduguri'' appellanda. A.A.S. 45 (1953) 775.

29 Junii 1953: *A Christi*. A Vicariatibus Apostolicis de Bulawayo et de Salisbury quaedam territoria separantur, e quibus erigitur nova Praefectura Apostolica „De Wankie'' appellanda, atque Instituto Hispanico a S. Francisco Xaverio pro sacris expeditionibus ad exteras gentes committenda. A.A.S. 45 (1953) 777.

29 Junii 1953: *Faustum profecto*. Apostolicus Vicariatus de Oslo ad dignitatem provehitur dioecesis, „Osloensis'' posthac appellandae. A.A.S. 45 (1953) 779.

LITTERAE APOSTOLICAE

21 Febr. 1953: *Ubique gentium*. Internuntiatura Apostolica in Syriaca Republica erigitur. A.A.S. 45 (1953) 225.

2 Maii 1953: *Quantum utilitatis*. Internuntiatura Apostolica in Iraniano Inperio erigitur. A.A.S. 45 (1953) 542.

30 Aug. 1953: *A Sancti Francisci morte*. Ad Excmum P.D. Josephum da Costa Nuñes, Archiepiscopum Goanum et Damanensem Indiarumque Orientalium honoris causa Patriarcham: Aurea Rosa sedi Goanae et Damanensi, de Evangelio propagato egregie meritae, tribuitur. A.A.S. 45 (1953) 543.

EPISTULAE

8 Dec. 1952: *Peculiari animi*. Ad Emum P.D. Normannum Thomam tit. Sanctorum Quattuor Coronatorum S.R.E. Presb. Cardinalem Gilroy, Archiepiscopum Sydneyensem, quem Legatum mittit ad primum Concilium Plenarium ex universo Insularum Philippinarum Episcopatu celebrandum. A.A.S. 45 (1953) 91.

NUNTII RADIOPHONICI

31 Dec. 1952: Nuntius radiophonicus Episcopis et Christifidelibus datus, ob sollemnia centenaria in honorem S. Thomae Apostoli ac S. Francisci Xaverii in metropolitana urbe Ernaculamensi coadunatis. A.A.S. 45 (1953) 96.

24 Maii 1953: Nuntius radiophonicus Christifidelibus Daniae datus, ob primum Conventum nationalem catholicorum in urbe „Kopenhagen" coadunatis. A.A.S. 45 (1953) 422-425.

NUNTIUS

18 Oct. 1953: Nuntius Episcopis, Sacerdotibus, cunctisque per orbem Evangelii praeconibus atque cooperatoribus: ob diem pro Missionibus datus. A.A.S. 45 (1953) 691-695.

ACTA SS. CONGREGATIONUM

DECRETA S. CONGR. CONSISTORIALIS

19 Febr. 1953: *Halifaxiensis*. Decretum dismembrationis et Praefecturae Apostolicae Insularum Bermudarum erectionis. A.A.S. 45 (1953) 556.

25 Mart. 1953: *Jarensis et Vicariatus Apostolici Calapensis*. Decretum de mutatione finium. A.A.S. 54 (1953) 558.

DECRETA S. CONGR. DE PROP. FIDE

23 Jan. 1953. *Cajamarcensis — S. Francisci Xaverii*. Decretum de territorii translatione. A.A.S. 45 (1953) 562.

2 Febr. 1953: *De Salisbury — Arcis Victoriae*. Decretum dismembrationis et unionis. A.A.S. 45 (1953) 187.

6 Mart. 1953: *Nounensis — Gaonensis — Sikassensis*. Decretum de mutatione finium. A.A.S. 45 (1953) 563.

7 Mart. 1953. *Birmaniae Meridionalis* (de Rangoon). Decretum. Vicariatus Apostolicus Birmaniae Meridionalis deinceps „De Rangoon" nuncupabitur. A.A.S. 45 (1953) 619.

24 Mart. 1953: *Insularum Bermudarum*. Decretum. Praefectura Apostolica Insularum Bermudarum Delegationi Apostolicae in Britannia adsignatur. A.A.S. 45 (1953) 810.

26 Junii 1953: *Meraukensis — de Hollandia.* Decretum de finium mutatione. A.A.S. 45 (1953) 811.

7 Aug. 1953: *Pondicheriensis et Cuddalorensis.* Decretum. Archidioecesi Pondicheriensi nomen „Cuddalorensis" additur. A.A.S. 45 (1953) 812.

19 Sept. 1953: *Goanen. — Poonen.* Decretum dismembrationis et unionis. A.A.S. 45 (1953) 812.

Onder de organisatorische maartegelen, welke in 1953 door de S. Congregatio de Propaganda Fide werden getroffen of althans voorbereid — verschillende immers van de te noemen maatregelen geschieden immers niet door decreten van de Propaganda, maar krijgen haar beslag door apostolische constituties of brieven — noemen we op de eerste plaats *de oprichting van de bisschoppelijke hiërarchie in Kenya, Uganda en Tanganyika op 25 Maart 1953.* Hierbij verhief Z.H. Paus Pius XII de reeds bestaande apostolische vicariaten tot de rang van metropolitane aartsbisdommen en Suffragaanbisdommen, die blijven ressorteren onder de S. Congregatio de Propaganda Fide, verdeeld over de volgende kerkprovincies:

1. Kerkprovincie van Uganda, omvattend de aartsbisschoppelijke zetel van Rubaga (vroeger apost. vicariaat van Uganda) met de suffragaan-bisschoppelijke zetels van Gulu, Kampala, Masaka, Mbarara (vroeger Apost. Vicariaat van Ruwenzori) en Tororo.

2. Kerkprovincie van Kenya, omvattend de aartsbisschoppelijke zetel Nairobi (vroeger apost. vicariaat van Zanzibar) en de suffragaan-bisschoppelijke zetels van Kisumu en Nyeri.

3. Kerkprovincie van Oost-Tanganyika, omvattend de metropolitaan-aartsbisschoppelijke zetel van Dar es Salaam met de suffragaan-bisschopplijke zetels van Dodoma, Iringa, Mbulu, Morogoro (vroeger apost. vicariaat van Bagamoyo) en Moshi (vroeger apost. vicariaat van Kilimandjaro).

4. Kerkprovincie van West-Tanganyika, omvattend de metropolitaan-aartsbisschoppelijke zetel van Tabora met de suffragaan-bisschoppelijke zetels van Bukoba, Karema, Maswa, Mbeya, Mwanza en Rutabo (vroeger Apost. Vicariaat van Beneden-Kagera).

Ofschoon de abdijen nullius van Ndanda en Peramiho (Tanganyika) en de apostolische prefecturen Meru (Kenya), Tanga (Oost-Tanganyika) en Musoma (West-Tanganyika) geen deel uitmaken van de bisschoppelijke hiërarchie der resp. gebieden, moeten ze toch beschouwd worden

als geaggregeerd aan genoemde hiërarchie, zulks met het oog op het deelnemen van de ordinarissen (abten nullius en apostolische prefecten) aan de periodieke bisschopsconferenties.

Ook in *India* werden bij decreet van de S. Congregatio de Propaganda Fide van 19 September 1953 nieuwe kerkprovincies, nl. Ranchi, Nagpur, Hyderabad, Bangalore en Madhurai, opgericht en de oude kerkprovincies gereorganiseerd, en wel op de volgende wijze.

1. Metropolitane kerkprovincie van Verapoly met de suffragaan-zetels van Calicut, Cochin, Kottar, Quilon, Trivandrum der Latijnen, Vijayapuram, Alleppey.

2. Metropolitane kerkprovincie van Madras-Meliapoer met de suffragaan-zetels van Corinbatore en Vellore.

3. Metropolitane kerkprovincie van Pondicherry-Cuddalore met de suffragaan-zetels van Salem, Kumbakonam en Tanjore.

4. Metropolitane kerkprovincie van Bombay met de suffragaan-zetels van Ahmedabad, Poona en Belgaum.

5. Metropolitane kerkprovincie van Calcutta met de suffragaan-zetels van Krishnagar, Jalpaiguri, Patna, Shillong en Dibrugarh. Hiermede zijn de apostolische prefecturen van Malda, Haflong in Sikkim verbonden.

6. Metropolitane kerkprovincie van Agra met de suffragaan-zetels van Ajmer, Allahabad, Lucknow, Indore. Hiermede zijn de apostolische prefecturen van Jhansi en Gorakpur verbonden.

7. Metropolitane kerkprovincie van Delhi en Simba, waarmede de apostolische prefecturen van Jullundur en Jammu-Kashmir zijn verbonden.

8. Metropolitane kerkprovincie van Ranchi met suffragaan-zetels van Cuttack en Sambalpur.

9. Metropolitane kerkprovincie van Nagpur met de suffragaan-zetel van Raigarh-Ambikapur; hiermede is de apost. prefectuur van Jubbulpore verbonden.

10. Metropolitane kerkprovincie van Hyderabad met de suffragaan-zetels van Vijayavada, Nellore, Guntur, Visakhapatam en Warangal.

12. Metropolitane kerkprovincie van Bangalore met de suffragaan-zetels van Mangalore, Mysore en Bellary.

13. Metropolitane kerkprovincie van Madhurai met de suffragaan-zetels van Tiruchirapally en Tuticorin.

De ordinarissen van de nieuwe metropolitaan-zetels van Ranchi,

Nagpur, Hyderabad, Bangalore en Madkurai werden tot de rang van metropolitane aartsbisschoppen van dezelfde zetels verheven.

Bovendien werd het bisdom Malakka tot aartsbisdom verheven, rechtstreeks afhankelijk van de H. Stoel, en de ordinaris van de zetel van Malakka tot aartsbisschop van dezelfde zetel.

Apostolische Internuntiaturen werden in 1953 opgericht in Syrië (21 Februari) en Iran (2 Mei).

Vervolgens heeft de S. Congr. de Propaganda Fide in de gebieden, welke aan haar rechtsmacht zijn onderworpen, verschillende *nieuwe kerkelijke territoria* opgericht, resp. afgesplitst.

Bisdommen: op 17 Dec. 1952 Pereira en Armenia, afgesplitst van het bisdom Manizala en de Apost. Prefectuur Chocó (Columbia); op 8 Jan. 1953 Warangal, afgesplitst van het bisdom Hyderabad (India) en toevertrouwd aan P.I.M.E. van Milaan; het bisdom Hyderabad wordt aan de inheemse seculiere geestelijkheid overgedragen; op 19 September 1953 Belgaum, afgesplitst van het aartsbisdom Goa en van het bisdom Poona.

Apostolische vicariaten: op 24 Maart 1953 Kabinda (Belg. Congo), afgesplitst van het apost. vicariaat Luluaburg en toevertrouwd aan de Missionarissen van Scheut; op 7 Mei[1] 1953 Ubon (Thailand), afgesplitst van het apost. vicariaat van Tharé en toevertrouwd aan de Missions Etrangères van Parijs; op 27 Juni 1953 Inongo (Belg. Congo), afgesplitst van het apost. vicariaat Leopoldstad en toevertrouwd aan de Missionarissen van Scheut.

Apostolische prefecturen: op 2 Febr. 1953 Umtali (Zuid-Rhodesië), afgesplitst van het apost. vicariaat Salisbury en Fort Victoria, en toevertrouwd aan de Carmelieten van de oude Observantie; op 19 Febr. 1953 de Bermuda-eilanden, door een decreet van de S. Congr. Consistorialis afgesplitst van het aartsbisdom Halifax (Canada) en geplaatst onder de jurisdictie van de S. Congr. de Propaganda Fide, en toevertrouwd

[1] In de aflevering dd. 30 November 1953 van de A.A.S. staat deze Apostolische Constitutie in de tekst (blz. 715) op 9 Maart 1953 gedateerd, maar in de „Index hujus fasciculi" op 7 Mei 1953; op de ene of op de andere plaats moet derhalve een vergissing zijn ingeslopen. Ofschoon het voor de hand zou liggen, dat men zich aan de datering van de tekst (9 Maart) houdt, rechtvaardigt de omstandigheid, dat in deze aflevering nog twee andere Apostolische Constituties worden gepubliceerd, resp. van 25 Maart en 1 Mei 1953, en de hier bedoelde, in chronologische volgorde, op de derde plaats wordt gepubliceerd, enige twijfel. Onverklaard blijft dan nog de verwisseling van de getallen: 9 (Maart) en 7 (Mei).

aan de Congregatie van de Verrijzenis van O.H.J.Chr.; bij decreet van 24 Maart 1953 werd de apost. prefectuur van de Bermuda-eilanden toegewezen aan de apost. delegatuur van Groot-Brittanië; op 21 Maart 1953 Ibadar (Nigeria, Brits West-Afrika), afgesplitst van het bisdom Ondo; op 24 Maart 1953 Mweka (Belg. Congo), afgesplitst van het apost. vicariaat Luluaburg en toevertrouwd aan het Instituut der PP. Josephieten van Gerardsbergen; op 24 Maart 1953 „De Aar", door de verdeling van het bisdom Aliwal (Zuid-Afrika) en toevertrouwd aan de Paters van het H. Hart van Jesus; op 9 Mei[1] 1953 Udonthani, afgesplitst van het apost. vicariaat van Tharé (Thailand), toevertrouwd aan de Redemptoristen; op 29 Juni 1953 Maidaguri, afgesplitst van de apost. prefectuur Jos (Nigeria) en toevertrouwd aan de Augustijner-Eremieten; op 29 Juni 1953 Sokoto, afgesplitst van het apost. vicariaat Kaduna (Nigeria) en toevertrouwd aan de Dominicanen; op 29 Juni 1953 Eldoret afgesplitst van het bisdom Kisumu (Kenya) en toevertrouwd aan de Sociëteit van St. Patrick voor de Vreemde Missiën; op 29 Juni 1953 Wankie (Zuid-Rhodesië), afgesplitst ten dele van het apost. vicariaat Bulawayo, ten dele van het apost. vicariaat Salisbury en toevertrouwd aan het Instituut der Vreemde Missiën van Burgos; op 29 Juni 1953 Kuwait, afgesplitst van het apost. vicariaat Arabië, en toevertrouwd aan de Ongeschoeide Carmelieten; op 16 Nov. 1953 Aguarico, afgesplitst van het apost. vicariaat Napo (Ecuador) en toevertrouwd aan de Minderbroeders-Capucijnen.

Tot de rang van bisdom werden *verheven*: op 29 April 1953 het apost. vicariaat van Denemarken tot het bisdom Kopenhagen; op 7 Mei 1953 de apost. prefectuur Meru (Kenya), die blijft toevertrouwd aan I.M.C.; op 29 Juni 1953 de apost. prefectuur Jos (Nigeria) tot suffragaan-bisdom van Lagos (Nigeria); de apost. prefectuur Kaduna tot suffragaan-bisdom van Lagos (Nigeria); op 29 Juni 1953 het apostolisch vicariaat Oslo en het apost. vicariaat van Zweden.

Tot apostolisch vicariaat werden *verheven* de apostolische prefecturen: op 4 Febr. 1953 Centraal-Noorwegen, dat blijft toevertrouwd aan de Paters van de HH. Harten (Picpus); op 24 Maart 1953 Garoua (Fr. Kameroen), blijft toevertrouwd aan O.M.I.; op 7 Mei 1953 Fort-Jameson (Noord-Rhodesië), blijft toevertrouwd aan de Witte Paters;

[1] Zie voetnoot op blz. 9.

op 7 Mei 1953 Alto Orinoco (Venezuela), dat de naam krijgt van Port Ayacucho, blijft toevertrouwd aan de Salesianen van Don Bosco.

Volgens gegevens per 1 Augustus 1953 bestonden er toen 644 kerkelijke ressorten (aartsbisdommen, bisdommen, apost. vicariaten en prefecturen, abdijen en prelaturen nullius), afhankelijk van de S. Congregatio de Propaganda Fide; 96 hiervan werden bestuurd door een Aziatische of Afrikaanse hoogwaardigheidsbekleder. Het aantal katholieken in bedoelde gebieden bedroeg meer dan 30 millioen.

Behalve van de reeds genoemde kerkelijke ressorten werden bij decreet van de Propaganda nog de volgende *namen veranderd*: het apost. vicariaat Zuid-Birma zal voortaan Rangoon heten (7 Mei 1953); de voormalige apost. prefectuur Alto Orinoco (Venezuela) zal voortaan apost. vicariaat Port Ayacucho genoemd worden (7 Mei 1953); het aartsbisdom Pondicherry (India) zal voortaan heten: Pondicherry en Guddalore (7 Aug. 1953).

Ook hadden er verschillende *grenswijzigingen* plaats: op 23 Dec. 1952 tussen het bisdom van de H. Franciscus Xaverius (Peru); op 2 Febr. 1953 tussen de apost. vicariaten Salisbury en Fort Victoria (Zuid-Rhodesië); op 4 Febr. 1953 van de tot apost. vicariaat verheven apost. prefectuur van Centraal Noorwegen; op 13 Maart 1953 tussen het apost. vicariaat Nouna en de apost. prefecturen Gao en Sikasse (Fr. Soedan); op 25 Maart 1953 van het aartsbisdom Jara en het apost. vicariaat Calapa; op 7 Mei 1953 tussen het bisdom Nyeri en het het nieuwe bisdom Meru (Kenya); op 26 Juni 1953 tussen het apost. vicariaat Merauke en de apost. prefectuur Hollandia; op 19 Sept. 1953 tussen het aartsbisdom Goa en het bisdom Poona.

Met betrekking tot het kerkelijk bestuur in de missiegebieden hadden de volgende *benoemingen* plaats: op 20 Juli 1953 mgr. Jac. Rob. Knox tot tit.-aartsbisschop van Melitana en apostolisch delegaat in Brits Oost- en West-Afrika; op 30 Juli 1953 mgr. Raphael Forni tot tit.-aartsbisschop van Egina en apost. internuntius in Iran; op 28 Sept. 1953 mgr. Romolo Carboni tot tit.-aartsbisschop van Sidon en apostolisch delegaat in Australië, Nieuw-Zeeland en Oceanië; op 28 Sept. 1953 werd mgr. Thomas Quinlan, apost. prefect van Chunchon (Korea) benoemd tot regent van de apost. delegatuur van Korea.

Tot *bisschop* werden benoemd: op 8 Jan. 1953 mgr. Alphonso Beretta P.I.M.E., tot dusver bisschop van Hyderabad, tot bisschop van Waran; mgr. J. M. Gopu M.E.P., tot dusver tit.-bisschop van Gilba en hulp-

bisschop van mgr. Aug. Sim. Colas M.E.P., aartsbisschop van Pondicherry, tot bisschop van Hyderabad; mgr. J. Bowers S.V.D., tot dusver tit.-bisschop van Ciparissia en hulpbisschop van mgr. A. Noser, bisschop van Accra, thans benoemd tot apost. vicaris van Alexishafen, tot bisschop van Accra (Goudkust); op 4 Febr. 1953 R.D. Arokiaswami Rajarethinam Sundaram tot bisschop van Tanjore; R.D. Paulus Mariaselvam S.D.B., tot bisschop van Vellore; op 24 Mrt. 1953 R.P. J. Boekenfoehr O.M.I. tot bisschop van Kimberley (Zuid-Afrika); op 29 April 1953 mgr. Th. Suhr O.S.B., tot dusver tit.-bisschop van Balencium, tot bisschop van Kopenhagen; op 26 Juni 1953 mgr. F. T. Roche S.J., tot dusver bisschop van Tuticorin (India), tot tit.-bisschop van Amadassa; op 29 Juni 1953 mgr. J. E. Muller, tot dusver tit.-bisschop van Lorea, tot bisschop van Stockholm; op 29 Juni 1953 mgr. J. Mangers S.M., tot dusver tit.-bisschop van Selja, tot bisschop van Oslo; op 4 Aug. 1953 mgr. T. R. McGuire, tot dusver aartsbisschop van Canberra en Goulburn (Australië) tot tit.-aartsbisschop van Leontopolis in Augustamnica; op 7 Aug. 1953 R.D. H. Brennan tot bisschop van Toowoomba (Australië); op 19 September 1953 mgr. M. J. Rodrigues tot bisschop van Belgaum (India); op 16 November 1953 mgr. E. Normann Michel O'Brien, tit.-aartsbisschop van Cyrrhus, hulpbisschop van Z. Em. Kard. Normann Thomas Gilroy, aartsbisschop van Sydney, tot residentieel aartsbisschop van Canberra en Goulburn, rechtstreeks onderworpen aan de H. Stoel.

Tot *bisschop-coadjutor* werden benoemd: op 11 Dec. 1952 R.P. Greg. Elias Olazar Muruaga C.P. tot tit.-bisschop van Prusa en coadjutor met recht van opvolging van mgr. Athan. Cel. Jauregui y Goiri, apost. vicaris van S. Gabriel dell' Addolorata di Marañon (Peru); op 8 Jan. 1953 R.D. Rayappan Ambrose tot tit.-bisschop van Sidon en hulpbisschop van mgr. Aug. Sim. Colas M.E.P., aartsbisschop van Pondicherry (India); op 7 Aug. 1953 R.D. Dom. Ekandem tot tit.-bisschop van Hierapolis in Isaurië en hulpbisschop van mgr. J. Moynagh van de Sociëteit van St. Patrick der Vreemde Missiën, bisschop van Calabar (Nigeria); op 7 Aug. 1953 mgr. Rayppan Ambrose, tot dusver tit.-bisschop van Sidon, tot tit.-aartsbisschop van Selimbria en coadjutor met recht van opvolging van mgr. Aug. Sim. Colas, aartsbisschop van Pondicherry en Guddalore.

Tot *administrator apostolicus* werden benoemd: op 9 Jan. 1953 R.P. Ant. Konings S.M.A. tot administrator apost. van het bisdom Keta

(Goudkust); op 9 Jan. 1953 R.P. Basilius van Bellevent (Alph. Cel. Baud) O.F.M.Cap. tot administr. apost. van de apost. prefectuur Beberati (Fr. Equat.-Afrika); op 30 Jan. 1953 mgr. Ben. Tornizawa, bisschop Sapporo (Japan), tot administr. apost. van de Apost. Prefectuur Karafuto (eiland Sakhalin); (op 13 Febr. 1953 mgr. Chang Pi-te, tot dusver bisschop van Ciaoscia, tot tit.-bisschop van Panemotichita en administrator apost. van Tientsin (China);) op 13 Febr. 1953 R.D. Thomas Min tot administrator apost. van Ciaoscia; op 13 Febr. 1953 R.D. Alph. Chao tot administrator apost. van Tientsin; op 10 Mrt. 1953 R.P. Rob. Dehler van de Resurrectionisten tot apost.-administrator van de nieuwe apost. prefectuur der Bermuda-eilanden; op 16 Mrt. 1953 R.P. Dang Huy tot administrator apost. van dat gedeelte van het gebied van het Apost. Vicariaat Quinhon, dat door de Vietminh bezet is; op 4 Aug. 1953 mgr. Guilford Young, tit.-bisschop van Helio.ebaste, tot administrator apostolicus van het aartsbisdom Canberra en Goulburn (Australië); op 10 Oct. 1953 mgr. R. Mels C.I.C.M., tit.-bisschop van Belali en Apost. Vicaris van Luluaburg, tot administrator apost. van de apost. prefectuur Mweka (Belg. Congo).

Tot *visitator apostolicus* van Zuid-Azië om er de godsdienstige hulp aan de geïmmigreerde Chinezen te organiseren werd op 5 Mei 1953 benoemd mgr. C. van Melckebeke C.I.C.M., uitgewezen bisschop van Ningsia; deze heeft zich voorlopig te Singapore gevestigd.

Tot *apostolisch vicaris* werden benoemd: op 8 Jan. 1953 mgr. A. Noser S.V.D., tot dusver bisschop van Accra (Goudkust), tot tit.-bisschop van Gerpiniana en apost. vicaris van Alexishafen; op 8 Jan. 1953 R.P. Jos. Dai O.P. tot tit.-bisschop van Sila en apost. vicaris van Haiphong (Vietnam); op 8 Jan. 1953 R.D. F. C. Tsinguen tot tit.-bisschop van Enoanda en apost. vicaris van Chantaburi (Siam); op 4 Febr. 1953 R.D. Alph. Fresnel C.M. tot tit.-bisschop van Cataguas en apost. vicaris van Fort Dauphin (Madagascar); op 4 Febr. 1953 R.P. G. D. Raeymaekers O.Praem. tot tit.-bisschop van Mariamme en apost. vicaris van Buta (Belg. Congo); op 4 Febr. 1953 R.P. J. Rüth SS.CC. tot tit.-bisschop van Amudarsa en eerste apost. vicaris van Centraal-Noorwegen; op 18 Febr. 1953 R.P. Adr. Djajasepoetra S.J. tot tit.-bisschop van Trisipa en apost. vicaris van Djakarta; op 19 Febr. 1953 R.D. J. Klooster C.M. tot tit.-bisschop van Germanicopolis en apost. vicaris van Surabaja; op 24 Mrt. 1953 R.P. Y. Plumey O.M.I., tot tit.-bisschop van Doliche en eerste apost. vicaris van Garoua (Fr.

Kameroen); op 24 Mrt. 1953 R.P. G. Kettel C.I.C.M. tot tit.-bisschop van Tabraca en eerste apost. vicaris van Kabinda (Belg. Congo); op 24 Mrt. 1953 R.D. G. Valencia Cano, M. E. Yarumal, tot tit.-bisschop van Resaina en eerste apost. vicaris van Buenaventura (Columbia); op 24 Mrt. 1953 R.D. Pasada Palaez, M. E. Yarumal, tot tit.-bisschop van Zaliche en eerste apost. vicaris van Istmina (Columbia); op 24 Mrt 1953 R.P. P. Grau M.F.S.C. tot tit.-bisschop van Pella en eerste apost. vicaris van Quibdo (Columbia); op 24 Mrt. 1953 R.D. Ant. Capdevilla Ferrando C.M. tot tit.-bisschop van Zoara en apost. vicaris van San Pedro Sula (Honduras); op 7 Mei 1953 R.D. Mich. On Prakhongchit tot tit.-bisschop van Blaundus en apost. vicaris van Tharé; op 7 Mei 1953 R.P. Vict. Bazin M.E.P. tot tit.-bisschop van Achyraus en apost. vicaris van Rangoon; op 7 Mei 1953 mgr. Claude Bayet M.E.P. tit.-bisschop van Cidyessus en apost. vicaris van Tharé, tot apost. vicaris van Ubon; op 7 Mei 1953 R.P. Firmin Courtemanche W.P. tot tit.-bisschop van Carystus en apost. vicaris van Fort Jameson Noord-Rhodesië); op 7 Mei 1953 R.P. Sec. Garcia S.D.B., tot dusver apost. prefect van Alto Orinoco, tot tit.-bisschop van Olympus en eerste apost. vicaris van Port Ayacucho (Venezuela); op 29 Juni 1953 R.P. Felix Scalais C.I.C.M., tot tit.-bisschop van Casius en apost. vicaris van Leopoldstad (Belg. Congo); op 29 Juni 1953 R.P. J. Rodgers S.M., tot tit.-bisschop van Sbida en apost. vicaris van de eilanden Tonga (Oceanië); op 29 Juni 1953 R.P. Car. Anagasati O.F.M. tot tit.-bisschop van Caltadria en apost. vicaris van Beni (Bolivia); op 29 Juni 1953 R.P. Aug. Baroni M.F.S.C. tot tit.-bisschop van Balencium en apost. vicaris van Khartoem (Anglo-Egypt. Soedan); op 16 November 1953 R.P. L. Tirilly SS.CC. tot tit.-bisschop van Buthrotum en apost. vicaris van de Markiezeneilanden; op 16 November 1953 R.P. G. Pflaum (P. Kilian) O.F.M.Cap. tot tit.-bisschop van Iziriana en apost. vicaris van Nuflo de Chavez (Bolivia).

Bij decreet van de Propaganda werden „ad suum beneplacitum" tot *apostolisch prefect* benoemd: op 8 Jan. 1953 R.P. Gaspar de Orihuela O.F.M.Cap. tot apost. prefect van Sint Andreas en Providentia; op 6 Febr. 1953 R.P. Daniel Raym. Lamont O.Carm. tot eerste apost. prefect van Umtali (Zuid-Rhodesië); op 13 Mrt. 1953 R.D. J. B. Noda tot apost. prefect van Niigata (Japan); op 13 Mrt. 1953 R.P. Rich. Finn S.M.A. tot eerste apost. prefect van Ibadan (Nigeria, Br. West-Afrika); op 27 Mrt. 1953 R.P. A. Dettmer S.C.J. (Saint Quentin), tot eerste

apost. prefect van „De Aar" (Zuid-Afrika); op 27 Mrt. 1953 R.P. E. Correa M.E. Yarumal, tot apost. prefect van de nieuwe apost. prefectuur Metú (Columbia); op 29 Juni 1953 R.P. Fr. Font Gracia, M. E. Burgos, tot apost. prefect van Wankie (Zuid-Rhodesië); op 2 Juli 1953 R.P. Steph. Stella O.Carm.Disc. tot apost. prefect van Kuwait; op 8 Juli 1953 R.P. Greg. Espiga y Infante v.d. Recollecten v.d. H. Augustinus, tot apost. prefect van Palawan (Philippijnen).

Nijmegen

Uit de in het Frans gestelde boodschap van *Z.H. Paus Pius XII* bij gelegenheid van de Missiezondag op 18 October 1953:

„ ‚Courage, j'ai vaincu le monde.' Cette exhortation du Christ à la veille de sa Passion rédemptrice soutient depuis vingt siècles l'élan des messagers de la Vérité sur tous les continents. Elle vous rappelle, Vénérables Frères et chers fils, la valeur de vos propres souffrances pour la cause de l'Evangile, et le rôle privilégié qui vous échoit dans la grande entreprise de la propagation de la foi, dès que l'épreuve s'abat sur vous. Par la Passion, la foi s'est affermie dans le monde: c'est par elle encore que la lumière evangélique pénètre dans les âmes et dans les sociétés, c'est par elle que se gagnent les victoires définitives du Christ. Vous tous qui souffrez, vous êtes les premiers dépositaires de ces grandes espérances. Avec la grâce de Dieu, soyez dignes de l'attente de l'Eglise!

Sachez enfin que l'Eglise vous regarde avec émotion et reconnaissance. Plus que jamais, dans les conjonctures présentes ,elle appelle tous ses fils où qu'ils se trouvent, à aider selon leurs moyens les semeurs intrépides de l'Evangile par leurs offrandes, leurs prières et l'appui donné aux vocations missionnaires. Elle les presse maternellement de manifester des entrailles de miséricorde et de partager le travail apostolique, sinon de fait du moins de cœur'. (Enc. Evangelii Praecones) . . .

Dieu veuille qu'une légion toujours plus nombreuse de jeunes gens et de jeunes filles entendent l'appel des missions. Dieu veuille que les terres de chrétienté comprennent chaque jour davantage leur devoir d'aider par toutes les initiatives opportunes le labeur des missionnaires: n'est-ce pas d'ailleurs pour vous le meilleur réconfort dans vos peines de sentir croître chez les fidèles du monde entrier cette sainte émulation et cette magnifique solidarité pour le progrès de l'Eglise?"

A.A.S. 45 (1953) 694-695

DRS. G. PEETERS M.S.F.

DE ZIN DER „IMPLANTATIO ECCLESIAE" ALS DOEL VAN DE MISSIE

In de missie-theologie is de kwestie van het doel wel een der voornaamste, zo niet dé voornaamste. Het gaat daarbij immers om het wezen zelf van de missie. Want missie is een activiteit van de Kerk, en een activiteit wordt juist gespecificeerd, in haar wezen bepaald door het doel.

Een juist en klaar begrip van het doel, van zijn inhoud en zin zal ook van eminent belang zijn voor de practische missionering, omdat van de doelstelling immers ook heel de methode van missionering afhankelijk is. [1]

De juiste formulering van het doel der missie is de vrucht geweest van een jarenlange controverse tussen de missie-theologen. [2] Nu zou het ongetwijfeld zijn nut hebben, de geschiedenis van deze controverse te volgen, maar aangezien de strijd rond deze kwestie, althans wat betreft de kern, op het ogenblik wel als historisch beschouwd mag worden, willen wij er hier niet opnieuw weer op ingaan. De bedoeling van dit artikel is, om, na een korte bepaling van het doel der missie uit de gegevens van het Magisterium, en na het aangeven van de voornaamste elementen in die doelsbepaling, nader in te gaan op de theologische betekenis er van, daarbij de kwestie stellend in het geheel der ecclesiologie.

In „Evangelii Praecones" formuleert de heilige Vader het doel der missie als volgt [3]:

> „Zoals iedereen weet, beoogt het heilig missiewerk op de eerste plaats dit: het licht der christelijke waarheid voor nieuwe volkeren helder te doen schijnen en zo nieuwe christenen te winnen. Uiteindelijk echter moet het dit doel nastreven — en men dient dit altijd voor ogen te houden — dat de Kerk bij andere volkeren

[1] Cf. P. de Mondreganes in: Euntes Docete, 1952, fasc. 1-2, p. 92.

[2] Cf. A. Seumois O.M.I.: Vers une définition de l'activité missionnaire, Beckenried 1948, passim. Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné, II Sa structure interne et son unité, Paris 1951, p. 1232 vv.

[3] Eccl. Doc. p. 57, n. 22. Cf. vertaling in: Het Missiewerk 31 (1952) 11.

hecht en sterk wordt gevestigd en haar uit de inheemse clerus een eigen hiërarchie gegeven wordt."

Daarmee bevestigde Pius XII opnieuw, wat reeds door zijn voorgangers als doel van de missie naar voren werd gebracht en wat als zodanig door de meeste missie-theologen verdedigd werd: de stabiele vestiging ener inheemse kerk, of, een term, waaraan verschillende theologen de voorkeur geven: de inplanting van de Kerk, implantatio Ecclesiae. [1]

Als hét voornaamste element in het nastreven van dat doel werd door de kerkelijke autoriteiten steeds weer met nadruk naar voren gebracht: de vorming van een inheemse clerus. Reeds in een der eerste instructies van de Propaganda van 28 December 1630 lezen wij: „Omnino providendum est, ut qui ex Indis fuerint magis habiles . . . ad sacros Ordines usque ad sacerdotium inclusive promoveantur." [2]

In 1658 zien we een missie-genootschap opkomen, dat zich de vorming van een inheemse clerus als voornaamste doel stelde. Zo zegt het reglement van de „Société des Missions Etrangères": „Tous les ouvriers évangéliques, qui appartiennent à la Société des Missions Etrangères doivent comprendre, que leur fin principale et leur principal devoir est de tâcher de former un clergé indigène le plus tôt possible dans les contrées, où ils travaillent, dès qu'il y a un nombre de chrétiens suffisant pour composer une église et en tirer ses pasteurs." [3]

Telkens weer werd hierop vanuit Rome geïnsisteerd, maar na drie eeuwen moesten Benedictus XV en Pius XI zich nog er over beklagen, dat aan deze richtlijnen te weinig aandacht werd geschonken. [4] Vooral echter sinds Pius XI, die met al de kracht van zijn sterk persoonlijk gezag deze kwestie heeft aangegrepen, mogen we zeggen, dat de zorg voor een inheemse clerus een van de meest vanzelfsprekende dingen geworden is in verreweg de meeste missie-gebieden. [5]

Hetzelfde geldt, hoewel in mindere mate, van de inheemse religieuzen,

[1] Voor de verantwoording van de term „implantatio Ecclesiae", vergelijk het uitstekend artikel van A. Seumois: La mission „implantation de l'Eglise" dans les documents ecclésiastiques, in: Missionswissenschaftliche Studien, Aachen 1950, p. 39-53.

[2] Collectanea S. Congregationis De Propaganda Fide, Romae 1907, vol. I, n. 62, p. 15.

[3] Geciteerd in Italo Paulon S.X.: Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle missioni, Roma 1948, p. 69.

[4] Benedictus XV in: „Maximum illud", Sylloge Praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum, Romae 1939, p. 119.

[5] Cf. A. Freitag: Die neue Missionsära, Steyl 1953, p. 68 vv.

waarvan Pius XI in „Rerum Ecclesiae" zegt: „Daar het nu, zoals wij boven zeiden, voor de organisatie van Christus' Kerk onder uw volkeren noodzakelijk is alle elementen te benutten, waaruit zij volgens Gods plan is opgebouwd, volgt hieruit, dat het tot uw voornaamste plichten moet worden gerekend, dat gij inheemse religieuze genootschappen voor beide sexen opricht."[1]

Naast deze vorming van een inheemse clerus en hiërarchie en van een inheems kloosterleven staat de laatste tijd, en wel zeer speciaal in „Evangelii Praecones" op de voorgrond: het kweken van een leken-élite.

Zeer uitvoerig spreekt de paus in deze encycliek over de Katholieke Actie in de missie alsook over de sociale beweging.

„Daarom is het volstrekt noodzakelijk, dat leken daar hun edelmoedige en ingespannen medewerking verlenen aan het hiërarchisch apostolaat der geestelijkheid door zich in groten getale aan te sluiten bij de Katholieke Actie ... Wij wensen daarom, dat zoveel mogelijk overal organisaties van katholieke mannen en vrouwen worden opgericht, van studenten en arbeiders, van mensen uit de verschillende beroepen, van beoefenaars van de sport alsmede de andere organisaties en godsdienstige verenigingen, die als het ware de hulptroepen van de missionarissen kunnen genoemd worden."

„Iedereen weet, dat de Katholieke Actie haar kracht moet tonen vooral in het bevorderen van de werken van christelijk apostolaat; er is echter niets tegen, dat haar leden ook toetreden tot verenigingen, die tot doel hebben het sociale en politieke leven in overeenstemming te brengen met de beginselen van het evangelie. Ja, zij hebben het recht en de plicht dit te doen, niet alleen als burgers, maar ook als katholieken."[2]

De kwestie van de leken-élite mag, naast het probleem der adaptatie, wel het meest actuele missieprobleem genoemd worden.[3] Men ziet steeds meer in, dat het voor de levensvatbaarheid van de Kerk absoluut noodzakelijk is, dat zij in het milieu, waarin zij leeft, gedragen wordt door een élite van leken, die in de maatschappij de sfeer weten te scheppen, waarin de Kerk kan leven. Vooral ook omdat godsdienst en maatschappij vaak zo intiem samenhangen bij de te bekeren volkeren,

[1] Sylloge, p. 253. Cf. A. Freitag: o.c. p. 84 vv.
[2] „Evangelii Praecones", Eccl. Doc. p. 66 v. Cf. Het Missiewerk 31 (1952) 17.
[3] Cf. De laatste Nijmeegse missiologische week, April 1953, en de artikelen, die nadien in Het Missiewerk gepubliceerd werden. Verder A. Freitag: o.c. p. 106 vv.

is het van vitaal belang, dat de maatschappij-vormen, die mede uitdrukking zijn van een valse godsdienst, doorbroken of verchristelijkt worden, dat zij leefbaar worden voor een christen, en daartoe is het vaak volstrekt noodzakelijk, dat christenen mede-bepalend werken in de vestiging van een bepaalde maatschappij-structuur.

Ten slotte noemen wij nog in het bijzonder de charitatieve werken, waarin, naar het woord van Pius XII in „Evangelii Praecones" altijd weer opnieuw gestalte moet aannemen de figuur van Christus, die „weldoende rondging en allen genas".[1]

Vorming van een inheemse hiërarchie, van een inheemse élite van religieuzen en leken, beïnvloeding van de sociale structuur, vestiging van charitatieve werken: met dit alles voor ogen valt het gemakkelijk in te stemmen met Paulons conclusie uit de gegevens van het Magisterium: „Perchè le missioni, come in particulari traluci dai documenti del Papato contemporano, non sono solamente delle potenze di diffusione, ma suprattutto delle potenze di organizzazione."[2]

Hiermee is hopelijk ook het eerste deel van dit artikel: de bepaling van het doel en het aangeven van de voornaamste elementen daarvan, voldoende geadstrueerd.

Overgaande naar het tweede deel: *de zin, het waarom van de vestiging ener inheemse Kerk*, laten we voorlopig buiten beschouwing het inheemse karakter van de Kerk en zien alleen naar de vestiging van de Kerk als zodanig.

1. *De vestiging van de Kerk.* — Wanneer we dan vragen naar de zin van deze speciale activiteit in dienst van het zielenheil, die is: de vestiging van de Kerk, dan moeten we allereerst een beroep doen op de wet, die heel de christelijke heilseconomie beheerst. Dat is de wet der sacramentaliteit, die zijn oorsprong vindt in de Menswording. In de Menswording is God in deze wereld getreden, om haar opnieuw en op verhevener wijze nog voor de mens te maken tot de weg naar God. In Christus' mensheid, „le sacrement de Dieu"[3], het oersacrament van onze verlossing, raakt Gods werking de wereld en door deze zichtbare werking, door deze „action par contact", zoals Journet het uitdrukt[4], wil God de mens redden. Deze zichtbare werking nu, deze „action par contact" wordt voortgezet door de Kerk, die is het sacrament van

[1] „Evangelii Praecones", Eccl. Doc. p. 70. Cf. Het Missiewerk 31 (1952) 19.
[2] PAULON: o.c. p. 109.
[3] Cf. H. DE LUBAC: Méditation sur l'Eglise, Paris 1953, 2e éd. p. 175 vv.
[4] JOURNET: L'Eglise du Verbe Incarné, I La hiérarchie apostolique, Paris 1941, p. 11.

Christus en Zijn Geest, het effectieve teken van Christus' aanwezigheid in deze wereld. Zij heeft tot taak de mens Christus te tonen, hem in contact te brengen met Christus, hem te doen delen in Zijn genade. De Kerk is het grote sacrament, dat alle anderen omvat en levend maakt. [1] Het sacramentele contact nu, dat wij hebben met Christus, komt allereerst tot stand door de hiërarchie. Uit de kracht, die in haar werkt, wordt de Kerk geboren. Gods kracht, Zijn heilswerking, tot een bepaald punt zichtbaar geworden in Christus, is vervolgens zichtbaar gebleven in het Apostelcollege, in de hiërarchie, die Zijn zending voortzet. [2] „De Kerk," zo zegt Journet, „kan levensvatbaar en levensvol geboren worden en bloeien alleen op die plaatsen, waar de Drieëenheid, door Jesus en het Apostelcollege de aarde raakt." [3] In de hiërarchie raakt ons tastbaar Christus' werking; zij is de sacramentele gedaante, waaronder Christus onder ons werkt..

Want, zoals Yves de Congar het uitdrukt, „ce ne sont pas seulement des moyens sensibles inanimés, des sacrements-choses, que le Christ emploie pour réaliser le corps mystique, mais ce sont aussi, et par la même logique, des moyens sensibles animés, des sacrements-personnes; l'Eglise n'est pas seulement sacramentelle, elle est apostolique et hiérarchique". [4] Zoals in de sacramenten, zo is het ook in de hiërarchie Christus' activiteit, die ons raakt; het is Christus' woord, Zijn bestuur, Zijn genade, die tot ons komt door de hiërarchie: „c'est l'action du Christ, qui nous atteint par eux". [5] Omdat Christus met ons in zichtbaar contact wilde blijven en ons in dat zichtbaar contact wilde redden, daarom stelde Hij de hiërarchie in.

Omdat de mens, naar Gods wil, slechts gered wordt, althans normalerwijze, door dit sacramentele contact met Christus, daarom moet het grote sacrament der Kerk, „le sacrament du Christ", daarom moet ook de hiërarchie onder ieder volk tegenwoordig zijn. Datzelfde geldt voor heel het kerkelijk leven; dat geldt voor de liturgie, de viering van Christus' mysteriën, waarin „Christus zelf, die in Zijn Kerk altijd blijft leven, de weg van Zijn onmetelijke Barmhartigheid vervolgt, . . . met de liefdevolle bedoeling, de zielen der mensen in contact te brengen

[1] H. DE LUBAC: o.c. p. 175.
[2] Cf. JOURNET: o.c. I, p. 24 vv.
[3] JOURNET: o.c. p. 25.
[4] M.-J. CONGAR: Esquisses du mystère de l'Eglise, Paris 1941, p. 35.
[5] YVES DE MONTCHEUIL: Aspects de l'Eglise, Paris 1949, p. 84.

met Zijn mysteriën en daardoor te doen leven" [1]. Datzelfde geldt voor de andere sacramenten, voor heel de structuur der Kerk, in beschouwing en in apostolaat en vooral ook in haar liefdewerken; zij is immers „le corps de la charité christique" [2], het lichaam van Christus' liefde.

Alleen getekend door het sacrament der Kerk kan een volk, kan de mens gered worden en herwinnen het koningschap over heel de schepping om haar in een „koninklijk priesterschap" op te dragen als een eerbetoon aan God. [3]

2. De vestiging van een *inheemse* Kerk. — Wanneer zo vaststaat, dat voor de redding der zielen de aanwezigheid van de Kerk vereist is, juist vanwege het sacramentele karakter der heilseconomie, dan kunnen we toch bij een loutere aanwezigheid nog niet spreken van een „implantatio Ecclesiae". De vestiging van een levende Kerk, de inplanting der Kerk vraagt, dat de Kerk werkelijk incarneert in ieder volk, d.w.z. dat ieder volk wordt tot Kerk, dat ieder volk in zich ontvangt het volledige sacrament der Kerk en zo opgenomen wordt in de levensvolheid der Una Sancta, als volwaardig lidmaat van Christus.

In de veronderstelling dat Europa alle andere landen kon voorzien van een voldoende aantal priesters en van een hiërarchie, dan zou er nog geen sprake zijn van implantatio. Wil een volk werkelijk tot Kerk worden, dan zal het ook moeten delen in de volheid van het priesterschap. Daarom zegt terecht De Menasce: „L'épiscopat est, de soi, indigène; tant qu'il ne l'est pas, c'est un signe que l'église locale n'est pas encore parvenue à la plénitude de son âge, qu'elle n'a pas encore acquis ses organes essentiels, seuls capables d'assurer sa stabilité et sa fécondité : la famille et le sacerdoce chrétien, fruits l'un et l'autre d'un sacrement social". [4]

De Kerk moet — door de missionering — in heel haar structuur, maar altijd één blijvend, gevormd worden uit het volk zelf. In zijn individualiteit en socialiteit moet het volk, moet de mens worden: Lichaam van Christus, moet hij groeien naar de mannenmaat van Christus, opdat hij, verlost en verlossend, met de anderen kan zeggen: „Ex uno et per unum salvamur et salvamus" [5].

[1] Pius XI in: „Mediator Dei et hominum", Eccl. Doc. p. 115.
[2] H. de Lubac: Le fondement théologique des missions, Paris 1946, p. 4.
[3] Bruls: Perspectives de catholicité, in: Eglise vivante 1 (1949) 5 vv.
[4] P. de Menasce O.P.: Sur le nationalisme des pays de mission, in: N.Z.M. 3 (1947) 1 vv Cf. Ch. Journet: o.c. II, p. 1238 vv.
[5] Cf. Encycliek „Mystici Corporis", Eccl. Doc. p. 60.

Er is nog een andere belangrijke reden, waarom de missionering moet termineren in een inheemse kerk. Wij zouden ze als volgt willen formuleren: wij moeten streven naar een volledig inheemse kerk, omdat ieder volk zijn eigen functie heeft in het Mystieke Lichaam en omdat wij recht moeten doen aan de werking van Gods genade in ieder volk.

Wij zijn er aan gewend om met St. Paulus de Mosaische Wet te zien als paedagogus in Christum, maar bij de erkenning van de zeer bijzondere plaats van Gods uitverkoren volk, mogen we toch niet vergeten, dat heel de mensheid staat onder Gods raadsbesluit, „dat Hij naar Zijn Welbehagen bij Zichzelf had vastgesteld voor het bestel in de volheid der tijden: om namelijk alles wat in de hemel en op aarde is, in Christus weer samen te brengen."[1] Dat wil zeggen om allen tot éénheid te brengen in de Kerk, want zij is het pleroma Christi, Zijn volheid, Zijn Lichaam, „le Christ répandu et communiqué"[2].

Heel de geschiedenis wordt door God geleid naar dit doel en geen mens staat buiten Zijn genade-leiding. „Overal," zo zegt Irenaeus, „is de Logos onzichtbaar tegenwoordig . . . door Hem staat alles onder invloed van het Verlossingswerk en de Zoon van God . . . heeft over elk ding het teken des kruises gemaakt."[3]

„Wij geloven," aldus De Lubac, „met Cyprianus, Hilarius en Ambrosius dat de goddelijke zon der gerechtigheid over allen opgaat en voor allen schijnt. Met Joannes Chrysostomus belijden wij, dat de genade overal wordt uitgestrooid en dat er geen ziel is tot wie haar oproep zich niet richt. Met Origenes, Hieronymus en Cyrillus van Alexandrië ontkennen wij pertinent, dat er één mens zou zijn, die zonder Christus geboren wordt. Met Augustinus, die op dit punt toch wel de strengste der Vaders is, nemen wij ten slotte aan, dat de goddelijke barmhartigheid steeds werkzaam is onder alle volkeren en dat zelfs de heidenen hun verborgen heiligen en profeten gehad hebben."[4]

Het Woord is „het ware licht, dat ieder mens verlicht, die in de wereld komt." Gods genade werkt overal, en krachtens haar wezen, als Christus' genade, is zij gericht op de opbouw van Zijn Mystiek

[1] Ef. 1 : 9-11.
[2] Cf. Daniélou: Le mystère de l'avent, Paris 1948, p. 7 vv.; Id.: Le mystère du salut des nations, Paris 1945, hfdst. 2 vv.
[3] Geciteerd bij De Lubac: Katholicisme, de sociale aspecten van het dogma, vert. van Van Hoorn O.F.M., Utrecht 1952, p. 124.
[4] Ibidem.

Lichaam.[1] Zo vindt de Kerk overal „stenen van verwachting", door Gods genade opgericht. Wanneer zij gaat naar een volk, dat het geloof nog niet heeft ontvangen, dan wacht haar een ontmoeting met Gods genade. In ieder volk werkt Gods genade met het oog op een zeer bepaald effect. Dat effect zal wel nooit zijn volle ontplooiing bereiken tenzij in de Kerk, maar het is dan ook de plicht der Kerk te beantwoorden aan dat appèl van Gods genade, om die genade in haar eigen wezenheid, haar eigen uitdrukking te eerbiedigen en te doen uitgroeien, opdat zo de veelvormige rijkdom van Christus' gestalte tot uitdrukking zou komen.[2]

De missionaris heeft tot taak, die werking van Gods genade op te sporen, en wanneer hij daarmee geen rekening houdt, wanneer hij voorbij gaat aan wat er aan zuivere religiositeit leeft bij een bepaald volk, dan bouwt hij naast Gods werk, dan belet hij, dat de eigen genade, aan ieder volk gegeven, uitgroeit naar haar eigen functie in het Mystieke Lichaam, dan sticht hij, naar de uitdrukking van kardinaal Costantini een „colonie religieuse étrangère" en geen levende Kerk.[3]

Dit is een zware en moeizame taak, omdat de werking van Gods genade vaak verstrikt is in veel mensenzwakheid en in het werk van de Boze. Maar toch kan alleen zo aan de Kerk een blijvende vruchtbaarheid gegeven worden.

Zeer aardig wordt deze waarheid geïllustreerd door het volgende woord van kardinaal Costantini: „Toen ik," zo vertelt hij, „aan de minister van buitenlandse zaken van China deed weten, dat paus Pius XI had besloten zes Chinese bisschoppen te wijden, zei hij me: wel, dan is er vandaag een grote stap gezet in de geschiedenis des missie. U hebt gedurende drie eeuwen het christendom naar China gebracht als evenzoveel planten in afzonderlijke potten. U kunt die potten verveelvoudigen, zij zullen nooit een bos worden. Nu u echter de planten doet wortelen in de grond zelf, zullen zij zich natuurlijkerwijze vermenigvuldigen en eens zullen zij een bos kunnen vormen."[4]

Wat Pius XII in „Evangelii Praecones" in het algemeen zegt van onze houding tegenover de heidense cultuur, kan zeer wel ook in het bijzonder gezegd worden van onze houding tegenover de eigen religiositeit van een volk: „Want als de Kerk de volkeren roept tot hogere vormen van menselijk leven en van cultuur onder leiding van de christelijke godsdienst, dan gaat zij niet te werk als iemand, die zonder iets te ontzien een dicht

[1] H. DE LUBAC: Katholicisme, p. 138 vv.
[2] Cf. YVES DE MONTCHEUIL: o.c. p. 156 vv.
[3] Bulletin des missions, 1945, p. 86.
[4] Ibidem p. 85.

bos omhakt, neervelt en uitroeit, maar veeleer als iemand, die een edele twijg ent op een wilde stam, om deze eens fijnere en zoete vruchten te doen voortbrengen. ... Daarom heeft de katholieke Kerk het heidens denken niet veracht of verworpen, maar het veeleer gereinigd van alle dwaling en van alle onzuivere elementen en het door de christelijke wijsheid tot voltooiing en volmaaktheid gebracht." [1]

De Kerk is in staat te incarneren in ieder volk en heel de veelvoudige rijkdom en differentiatie der mensheid in zich op te nemen, dank zij haar innerlijke en wezenlijke katholiciteit, die niets anders is dan „le Dieu d'Amour, qui à travers le croix, embrasse l'humanité" [2]. Zij is daartoe in staat, omdat zij het lichaam is van Hem, in Wie alles werd geschapen en in Wie alles bestaat, in Wie de ganse volheid van God heeft willen wonen en alles met Zich heeft willen verzoenen: alles wat in de hemel en op aarde is: nadat Hij vrede gebracht had door het Bloed van Zijn Kruis. [3] De katholiciteit van de Kerk, die is een eenheid in verscheidenheid, vraagt juist naar de ontplooiing van alle facetten der menselijke potentialiteit in de eenheid der Una Sancta. Het „divinement centré — humainement différencié" is voor haar een levenswet.

De Kerk bezit die katholiciteit van den beginne af, krachtens de Geest van Christus, Die haar bezielt, maar zij moet nog extensief worden, wat zij constitutief reeds is. Daarom tracht zij zich meester te maken van die verschillende culturen. De aanraking met die culturen is voor haar een aanleiding, een stimulans, om uitdrukking, gestalte te geven aan datgene, wat virtueel reeds in haar wezen besloten ligt, maar wat zonder die aanraking niet tot uitdrukking zou komen. „Pour sa plénitude et pour son harmonie l'Eglise a besoin des apports du monde entier. Ses missions tendent à préparer dans toute la mesure possible, des chrétientés profondement indigènes, car seules telles chrétientés sont capables, par leurs réactions personnelles, d'enrichir l'héritage chrétien en participant activement à la vie chrétienne: églises vivantes et non pas seulement simples ‚colonies spirituelles' [4]

Wij zouden tekort doen aan de volheid van Christus, die in de Kerk leeft, als wij één aspect daarvan tot het alleen-zaligmakende zouden maken en alle mensen zouden willen vormen naar dat éne aspect. Er is,

[1] „Evangelii Praecones", Eccl. Doc. p. 78-79. Cf. Het Missiewerk 31 (1952) 24.
[2] Ch. Journet: o.c. II, p. 1199.
[3] Koloss. 1:18-21.
[4] H. de Lubac: Le fondement théologique des missions, p. 73.

zo zegt Congar, in andere volkeren een oorspronkelijke manier van mens-zijn en van menselijk leven, die evenzeer moet worden, in de eenheid der Kerk, tot een oorspronkelijke manier van toebehoren aan Christus.[1]

Zo besluiten we dus, dat de eigen aard der heilseconomie, de eigen aard van ieder volk en de leiding van Gods Voorzienigheid en ten slotte de katholiciteit van de Kerk vragen om een eigen, inheemse, particuliere kerk.

In het wereldprotestantisme is de zending een van de voornaamste factoren geweest in de herleving der Una-Sancta-idee. Juist in de zending werd de versplintering der Kerk zeer scherp ervaren en van daaruit groeide het verlangen naar de oecumene. Bij de handhaving van de zelfstandigheid der particuliere kerken streefde men naar een intenser intercommunie, in het besef, dat het getuigenis van de Kerk in de wereld allereerst moest zijn een getuigenis van eenheid in Christus.

Bij ons schijnt zich tot op zekere hoogte een omgekeerde ontwikkeling voor te doen. In de strakke eenheid der hiërarchische Kerk heeft men weer meer oog gekregen voor het bestaansrecht, de eigen wezenheid en functie van de particuliere kerken. Zij worden niet meer uitsluitend beschouwd als een eenvoudige afbakening van een bepaald gebied ter vereenvoudiging van het bestuur, die door de wetgever willekeurig kan veranderd worden. Zij is waarachtig Kerk. Zij bezit, binnen de Una Sancta, heel de substantie van het mysterie der Kerk. Zoals het episcopaat geheel is in iedere bisschop, zo is de universele Kerk geheel in ieder der particuliere kerken, maar leeft er een eigen leven. Het is de functie der particuliere kerken — en zij zijn pas volwassen als zij daartoe in staat zijn — om in een „dialogue de la charité" met de andere kerken de veelvoudige rijkdom van Christus' genade te doen schitteren, om in intercommunie en wederzijds liefdebetoon het Lichaam van Christus tot volle wasdom te brengen en zo aan heel de mensheid op te leggen de „forma Christi".[2]

[1] M.-J. CONGAR: Chrétiens désunis, Paris 1937, p. 316 vv. Cf. CH. JOURNET: o.c. II, p. 1222, n. 2.

[2] Cf. FRISQUE S.A.M.: La mission et l'église particulière, in: Eglise vivante 1 (1949) 389 vv. Over deze notie van „particuliere kerk" zegt A. SEUMOIS in het reeds geciteerde artikel, p. 52 (cf. noot 4): „Ce concept d',Eglise particulière' a malheureusement perdu, du moins en Occident, presque toute signification par suite de profondes déviations dans les méthodes missionnaires, dues à de longs siècles d'impérialisme, de croisades, d'occidentalisme, de colonialisme. Pourtant c'est là une notion théologiquement exacte et méthodologiquement salvatrice qu'il importe grandement de remettre en bonne place dans la théologie missionnaire. Elle est absolument fondamentale dans l'analyse du facteur indigénéité qui s'attache formellement à l'implantation."

„Ut innotescat . . . per ecclesiam multiformis Sapientia Dei."[1]

In die „dialogue de la charité" van alle volkeren binnen de Una Sancta zal ook vervuld worden het verlangen van de mensheid naar eenheid en alleen daarin. Want, zo zegt De Lubac, die ik hier enigszins vrij weergeef, in zijn prachtig boek „Méditation sur l'Eglise": Sinds duizenden jaren drijft een machtig instinct de mensheid naar een vita communis, dat iets uitdrukt van de eenheid die zij vagelijk in zichzelf voelt. Maar, wij zien het al te duidelijk, zij kan niet te boven komen de tegengestelde krachten, die overal aan het werk zijn, en die zij zelf altijd weer opnieuw voortbrengt en doet herleven. — Tegenstelling tussen Joden en heidenen — symbool van alle tegenstellingen. Maar zie, de Verlosser is gekomen, „qui fecit utraque unum": in Zijn Kerk. De Geest van de Heer woont in haar en in die Geest bezitten wij het beginsel van eenheid, dat de wereld tevergeefs zoekt. — Zij is onze moeder: zij maakt ons vrij en tegelijkertijd één in Christus Jesus.

„Heerlijke dingen zegt Hij van u,
Stad van God.
Ik zal Rahab en Babel tellen
bij mijn belijders.
Zie, Filistea, Tyrus en Koesj,
hier zijn zij geboren.
Allen zullen zeggen tot Sion: mijn moeder.
Een voor een zijn zij in haar geboren
En het is de Allerhoogste, Die haar heeft gevestigd.
Jahweh zal het schrijven in het boek der volkeren:
Hier zijn ze geboren.
Dan zullen allen in reidans zingen:
In u is mijn woning." (Ps. 86, 3-6)[2]

Oudenbosch

[1] Ef. 3 : 10.
[2] H. DE LUBAC: Méditation sur l'Eglise, p. 153 v.

DR. ST. C. WELLENS W.P.

DE EED VAN GEHOORZAAMHEID IN DE SOCIETEIT VAN DE MISSIONARISSEN VAN AFRIKA

Een van de instellingen, die van de apostolische ondernemingsgeest van kardinaal Lavigerie getuigen, is de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika. Lavigerie's bedoeling was door middel van dit instituut medewerkers aan te werven en op te leiden voor het apostolaat onder de inheemse bevolking van Afrika. Het aankweken en ontwikkelen van de apostolische geest moest vanzelfsprekend bij die opleiding een belangrijke rol spelen. Geleidelijk bouwde de stichter de organisatie van zijn instituut op. Spoedig vertoonde deze organisatie veel overeenkomst met die van kloosterinstellingen met publieke geloften. Het is echter opvallend, dat de leden van de door kardinaal Lavigerie gestichte Sociëteit zich niet door geloften, doch door de eed van gehoorzaamheid aan hun instituut verbinden. We zullen trachten dit feit hier historisch te verklaren.[1]

DE APOSTOLAATSPLANNEN VAN LAVIGERIE EN DE EERSTE VRIJWILLIGERS VOOR HET MISSIEWERK ONDER DE ARABIEREN

In 1867 deed Charles-Allemand Lavigerie afstand van het bisdom Nancy en aanvaardde hij zijn benoeming tot aartsbisschop van Algiers. Hij wilde zich wijden aan de kerstening van een gebied, waarin de Islam door de Franse koloniale regering financieel werd gesteund, en de prediking van het christendom onder de inheemse bevolking officieel was verboden.[2] Alvorens Frankrijk te verlaten had hij zijn voornemen zowel aan de clerus van Nancy als aan de gouverneur van Algerije bekend gemaakt en tevens verklaard, dat hij zijn apostolische werkzaamheid niet tot Algiers wilde beperken. „Algiers," zei hij, „is niets

[1] Uitvoeriger en gedocumenteerd in mijn boek: *La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). Ses origines et le développement de son organisation jusqu'à la promulgation du Code de droit canonique*, Publications Universitaires de Louvain, 1952.
[2] Baunard: Le Cardinal Lavigerie, Parijs 1922, deel I, p. 189.

anders dan een door de Voorzienigheid geopende poort, die toegang verleent tot een onbeschaafd werelddeel met twee honderd millioen zielen. Dáár vooral moet met het katholieke bekeringswerk een aanvang worden gemaakt."

In 1867 en 1868 maakte de hongersnood en de pest duizenden slachtoffers onder de Arabische bevolking van Algiers. De aartsbisschop nam talloze weeskinderen op en verwierf door een beroep op keizer Napoleon de nodige vrijheid van handelen voor hun verdere opvoeding. De mogelijkheid om het bekeringswerk onder de Arabische bevolking te beginnen was hiermee geopend.

De aartsbisschop van Algiers gaf er zich nu rekenschap van, dat de medewerking van zijn seculiere clerus en de ter plaatse gevestigde kloosterinstellingen ontoereikend was voor de uitvoering van zijn plannen. De seculiere geestelijken hadden hun handen meer dan vol met de normale zielzorg onder de katholieke bevolking van de kolonie. Bovendien was bij hen de overtuiging vastgeroest, dat ze nooit de gelegenheid zouden krijgen met de inheemse bevolking in aanraking te komen of onder haar de werken van liefdadigheid te beoefenen. De Arabische taal hadden ze daarom niet geleerd. De ter plaatse gevestigde kloosterinstellingen waren evenmin voorbereid om de door mgr. Lavigerie ontworpen bekeringsplannen uit te voeren. Hij had medewerkers nodig, die van zijn denkbeelden waren doordrongen, die met zijn geestdrift voor het missiewerk waren bezield en over wie hij om zo te zeggen naar goeddunken kon beschikken.

Op 12 Juni 1867 kwamen drie groot-seminaristen van zijn aartsdiocees zich met goedkeuring van hun president aanbieden voor het apostolaat onder de Arabieren. Dit initiatief kwam niet uit de lucht gevallen. Reeds in 1855 onder het episcopaat van mgr. Pavy, de onmiddellijke voorganger van mgr. Lavigerie op de zetel van Algiers, had een klein aantal groot-seminaristen zich verenigd om zich gedurende een extra-jaar van studie en gebed op het bekeringswerk onder de Arabieren voor te bereiden. Hun kleine communauteit werd ‚Cenakel' genoemd. Blijkbaar wilden ze zich als leden van de diocesane clerus aan hun bisschop ter beschikking stellen voor uitzonderlijk moeilijk werk in zijn rechtsgebied. Wij zien bij hen echter geen spoor van verlangen naar het kloosterleven. Ze verenigden zich in een communauteit, omdat het apostolaat, waarvoor ze zich aanboden, ontegenzeggelijk een speciale intellectuele en geestelijke voorbereiding vereiste. De

intellectuele voorbereiding bestond in het aanleren van de inheemse taal, de geestelijke voorbereiding in afzondering, gebed en het aankweken van apostolische deugden. Drie leden van het Cenakel beloofden na hun priesterwijding, geknield voor een Mariabeeld in een kleine kapel, zich te wijden aan het apostolaat onder de inheemse bevolking. Deze belofte had blijkbaar een zuiver privaat karakter. Nauwelijks echter waren twee van hen met werken van liefdadigheid onder de Arabieren begonnen, of de regering eiste van de bisschop de opheffing van het ‚Cenakel'.

Er was een opvallende overeenkomst tussen het Cenakel van 1855 en het initiatief van de drie seminaristen in 1867. Ook de seminaristen, die mgr. Lavigerie hun medewerking aanboden voor het apostolaat onder de Arabieren, stelden zich ter beschikking van hun Ordinaris voor het vervullen van een moeilijke taak in zijn rechtsgebied. Er is echter evenmin bij hen een verlangen naar het kloosterleven te bespeuren.

Mgr. Lavigerie nam het aanbod van zijn seminaristen aan. Hij moest echter voorkomen, dat hun initiatief hetzelfde lot zou ten deel vallen als het Cenakel. Bovendien zou het missiewerk van mgr. Lavigerie zich nooit buiten het aartsbisdom Algiers kunnen uitstrekken, zolang zijn geestelijke rechtsmacht tot dat gebied beperkt bleef. Op zijn aandringen werd hij door de H. Stoel gevolmachtigd om een nieuw missiegebied, de prefectuur van de Sahara en de Soedan, te besturen. In dit gebied deed de invloed van de Franse autoriteiten zich hoegenaamd niet gelden. Een opleidingsinstituut voor de geestelijkheid van deze prefectuur zou niet zo spoedig argwaan wekken. Op 20 September 1868 kondigde mgr. Lavigerie de opening van dit nieuwe instituut aan in het diocesaan weekblad ‚*Echo de Notre-Dame d'Afrique*'. In een brief van 27 September 1868 aan de Raad van het Genootschap tot Voortplanting van het Geloof gaf hij meer bijzonderheden. Zijn missionarissen zouden zich vestigen in missiestaties tussen Zuid-Algiers en Senegal en trachten met elkaar in contact te blijven. Ze zouden zich in hun levenswijze zoveel mogelijk aanpassen aan de inheemse bevolking. Zowel priesters als leken konden aan het missiewerk deelnemen. Deze laatste zouden de priesters-missionarissen vergezellen en bij de inlanders allerlei werken van liefdadigheid uitoefenen. Mgr. Lavigerie vergeleek zijn missiewerk met dat van de Franse geloofspredikers in het Verre Oosten en zei, dat de missionarissen, die hun intrede deden in het semi-

narie van de Sahara en de Soedan, zich evenals die van de Vreemde Missiën van Parijs aan het missiewerk toewijdden zonder zich door geloften te verbinden. De overste van het nieuwe seminarie was een Jezuïet, pater Vincent. Mgr. Lavigerie had hem de volgende opdracht gegeven: „Maak ze apostelen. Bestuur hen zoals de novicen van de Sociëteit van Jesus, doch laat hen meer tijd besteden aan de studie. Heiligen wil ik! Heiligen! Vorm hen terdege naar St. Ignatius' model! Ze moeten in uw handen zijn als een lijk, dat zich naar alle kanten laat draaien en keren, en als de stok van een grijsaard, waarvan men zich overal waarvoor dan ook kan bedienen."

Een dergelijke opleiding scheen voor Lavigerie's toekomstige missionarissen noodzakelijk, omdat hun werk vooral in het begin grote moeilijkheden met zich mee zou brengen en een meer dan gewone graad van zelfopoffering zou vragen. De zoëven aangehaalde woorden tonen ook, welk een groot belang de stichter aan de beoefening van de gehoorzaamheid hechtte.

De gedachte aan het apostolaat stond bij dit alles duidelijk op de voorgrond. De stichter vergeleek het nieuwe seminarie met dat van de Vreemde Missiën van Parijs, een instituut van seculiere geestelijken, die onderling om zo te zeggen door geen enkele band behalve de broederlijke liefde verbonden waren. Geloften zouden door hen, die zich aan mgr. Lavigerie's missiewerk verbonden, niet worden afgelegd. Het kloosterleven was niet het doel van Lavigerie's stichting en het werd evenmin gezocht door de groot-seminaristen van het aartsbisdom Algiers, die zich als eerste vrijwilligers voor het bekeringswerk onder de Arabieren hadden aangeboden. Toch zou de opleiding van Lavigerie's toekomstige missionarissen in vele opzichten overeenkomen met die van novicen in een kloosterinstelling met publieke geloften. Een dergelijke opleiding was nodig om hun volharding in de moeilijke missiearbeid te verzekeren.

HET ONTWERP VOOR DE EERSTE REGELS VAN DE SOCIETEIT EN DE VERBINTENIS DER MISSIONARISSEN

Op 17 October 1868 werd het seminarie voor de Sahara en de Soedan geopend. In een brief van 2 November 1868 vermeldde pater Vincent de naam en het doel van het seminarie en van de Sociëteit, welks leden

er zouden worden opgeleid. Hij sprak ook over de verbintenis, die de missionarissen na hun opleidingstijd zouden aangaan. De brief gaf de tekst weer van de regels, die pater Vincent op last van mgr. Lavigerie had opgesteld, doch die op dat ogenblik niets meer dan een ontwerp waren.

De Sociëteit werd genoemd *Sociëteit van de Missionarissen van Onze Lieve Vrouw van Afrika*[1] en haar seminarie: *Seminarie voor de Sahara en de Soedan.* Het doel van de missionarissen was niet alleen hun persoonlijke zelfheiliging, doch ook de bekering van de Arabieren. Als de seminaristen na hun proeftijd geschikt bevonden werden voor de Sociëteit, zouden ze trouw en gehoorzaamheid beloven en zich door een plechtige eed verbinden ten overstaan van de stichter of diens plaatsvervanger.

Door het afleggen van de eed van gehoorzaamheid zouden de missionarissen van Onze Lieve Vrouw van Afrika zich ontegenzeggelijk onderscheiden van de Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs. Immers de broederlijke liefde vormde vrijwel de enige band tussen de leden van de laatstgenoemde Sociëteit.[2] De eed beantwoordde echter volkomen aan de bedoelingen van mgr. Lavigerie. Hij had medewerkers nodig, die zich met de levenswijze der Arabieren vertrouwd hadden gemaakt en over wie hij om zo te zeggen naar goeddunken kon beschikken voor het apostolaat onder de inheemse bevolking van Afrika. Ofschoon mgr. Lavigerie reeds vóór de feitelijke opening van het seminarie van de Sahara en de Soedan het doel en het werk van zijn nieuw instituut met dat van de Vreemde Missiën van Parijs had vergeleken, koos hij de organisatie van deze Sociëteit dus niet als model. De later opgestelde regels vermeldden haar dan ook niet.

Hoe kwam mgr. Lavigerie dan op de gedachte om de eed te kiezen als verbintenis voor zijn missionarissen? Er bestonden andere instituten

[1] In 1869 werd deze naam veranderd in *Sociëteit van de Missionarissen van de Eerbiedwaardige Géronimo.* — Géronimo was geboren in de omstreken van Oran ten Westen van Algiers, uit inheemse ouders. Hij werd door Spanjaarden in het katholiek geloof opgevoed en de 18e September 1569 te Algiers om wille van zijn geloof ter dood gebracht. In 1870 werd het proces voor zijn zaligverklaring aanhangig gemaakt. Daar dit proces geen voortgang maakte, wijzigde men de naam van de Sociëteit opnieuw en noemde haar: *Sociëteit van de Missionarissen van Afrika van Algiers.* Sedert 1894 luidt haar naam: *Sociëteit van de Missionarissen van Afrika.*

[2] Archieven van de Vreemde Missiën van Parijs, vol. 169, p. 397. — Zie A. LAUNAY: *Histoire générale de la Société des Missions Etrangères,* I, Parijs 1894, p. 432.

van missionarissen zonder geloften: het Pauselijk Instituut voor Vreemde Missiën in 1850 gesticht door Angelo Ramazotti in Italië; de Sociëteit der Afrikaanse Missiën van Lyon in 1856 gesticht door mgr. Melchior Joseph van Marion-Brésillac en Jos.-Aug. Planque in Frankrijk; de Congregatie van de Missionarissen van St. Joseph van Mill-Hill in 1866 gesticht door Herbert Vaughan in Engeland. Het lijkt ons echter niet waarschijnlijk, dat mgr. Lavigerie de organisatie van een van deze instellingen voor ogen had, toen hij voor zijn missionarissen de eed van gehoorzaamheid als verbintenis met de Sociëteit koos. Deze instellingen waren op dat ogenblik niet voldoende ontwikkeld om voor de inrichting van andere als model te dienen. Vermoedelijk dacht de stichter van de Sociëteit van de Missionarissen van Onze Lieve Vrouw van Afrika aan de pauselijke colleges *in Urbe* en *extra Urbem*, waarvan de meeste in de zestiende eeuw waren gesticht. Daarin werden priesters opgeleid zowel voor christelijke als voor heidense landen. Degenen, die daar intraden, moesten onder ede beloven de heilige wijdingen te ontvangen, indien ze waardig werden bevonden, de zielzorg uit te oefenen in hun geboorteland en de voorschriften van het college na te leven. Ze verbonden zich door een eed aan het grondgebied en het werk, waarvoor ze bestemd waren. Deze pauselijke colleges waren mgr. Lavigerie zeker bekend.

In het ontwerp van de regels, waarover de brief van pater Vincent spreekt, schijnt het voorwerp van de eed, die mgr. Lavigerie's missionarissen moesten afleggen, nog niet duidelijk te zijn omschreven. Volgens dit ontwerp zouden er dus in de Sociëteit van de Missionarissen van Onze Lieve Vrouw van Afrika, die wegens haar doelstelling en haar toekomstige missiearbeid met de Sociëteit van de Vreemde Missiën werd vergeleken, evenmin als in laatstgenoemde, publieke geloften worden afgelegd.

EED OF GELOFTEN?

Op 2 Februari 1869 werden de eerste voorlopige regels door mgr. Lavigerie afgekondigd. Aan het einde van het zelfde jaar verscheen de eerste gedrukte uitgave van de Constituties. Zowel de op 2 Februari 1869 afgekondigde regels als de gedrukte Constituties openden voor hen, die tot het lidmaatschap van de Sociëteit werden toegelaten, de mogelijkheid om zich door geloften te verbinden. Na het voorafgaande is dit

wel enigszins te verwonderen. We zullen daarom trachten de redenen van deze blijkbare verandering in de zienswijze van de stichter te achterhalen.

Het ontwerp van de regels, waarover pater Vincent sprak in zijn brief van 2 November 1868, werd spoedig gewijzigd. In de loop van de maand Januari 1869 liet pater Vincent zijn seminaristen de nieuwe Constituties lezen en vroeg hun, of ze er misschien enige bezwaren tegen hadden. De seminaristen verklaarden zich bereid om God in het nieuwe instituut te dienen overeenkomstig de nieuwe regels, doch ze verzochten de formules eigen aan kloosterorden weg te laten en het apostolisch doel van hun instituut duidelijker te laten uitkomen. Herinneren we ons, dat het doel van de eerste vrijwilligers voor de missie onder de Arabieren niet was het kloosterleven te omhelzen.

De 2e Februari 1869 werden de nieuwe regels afgekondigd. De stichter keurde ze goed voor de tijd van een jaar. Ze zijn nooit in druk verschenen. We kennen de tekst slechts uit enkele uittreksels, die pater Vincent in een brief van 2 Maart 1869 citeert. Een van die uittreksels spreekt over de band van de missionarissen met de Sociëteit.

„Die band zal bestaan," zo wordt er gezegd, „in een plechtige belofte van gehoorzaamheid en trouw. Omdat sommige seminaristen echter een volmaakter verbintenis verlangen, heeft men het volgende artikel ingelast: Zij, die zich door eenvoudige kloostergeloften willen verbinden, kunnen daarvoor toestemming krijgen van de Algemene Overste, ofschoon het afleggen van geloften althans voor het ogenblik niet verplicht schijnt te moeten worden gesteld."

Op het einde van het jaar verschenen de eerste gedrukte Constituties. Daarin spreekt men van een verbintenis door beloften en een verbintenis door geloften. Alleen zij, die zich door geloften verbonden, zouden bestuursambten in de Sociëteit kunnen waarnemen. Dit doet ons denken aan het onderscheid tussen *professi* met plechtige geloften en *cooperatores* met eenvoudige geloften in de Sociëteit van Jesus. Een bijzondere toestemming van de Algemene Overste werd door de gedrukte Constituties van Lavigerie's instituut niet meer vereist voor het afleggen van geloften. In tegenstelling met de geloften, verplichtten de beloften niet uit hoofde van de deugd van godsdienstigheid. De bevestiging onder ede werd dus blijkbaar niet verlangd.

De stichting van mgr. Lavigerie scheen hoe langer hoe meer te gaan

gelijken op een kloosterinstelling met de gebruikelijke publieke geloften. De gedrukte Constituties van 1869 gebruikten herhaaldelijk de woorden ‚kloosterling' en ‚congregatie'. Volgens de tekst van deze Constituties bestond zowel het voorwerp van de beloften als dat van de geloften in de beoefening van de drie evangelische raden. Zowel de belofte als de gelofte van armoede ontnam aan de missionarissen het vrije beschikkingsrecht over hun tijdelijke goederen. De beloften en geloften van zuiverheid en gehoorzaamheid brachten voor hen dezelfde verplichtingen met zich mee als voor leden van kloosterinstellingen met verplichte publieke geloften. De nieuwe Constituties gaven onmiskenbaar aan geloften de voorkeur boven beloften.

Het verplicht stellen van geloften zou van Lavigarie's instituut practisch een kloosterinstelling met publieke geloften hebben gemaakt. Zover ging men echter niet. Waarom niet? Toen mgr. Lavigerie zijn nieuw instituut aan de buitenwereld voorstelde, had hij deze uitdrukkelijk met de Sociëteit van de Vreemde Missiën vergeleken en in 't bijzonder vermeld, dat zijn missionarissen zich niet door geloften aan het bekeringswerk verbonden. Dat mgr. Lavigerie deze overeenkomst wilde handhaven lijkt ons niet moeilijk te verklaren. De Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs werd in ruime mate gesteund door het Genootschap tot Voortplanting des Geloofs. Ze had veel te danken aan de vrijgevigheid van de Franse katholieken en aan de apostolische ijver van de Franse wereldgeestelijken, die zich voor het apostolaat in het Verre Oosten hadden aangeboden.

Hoe moeten we dan van de andere kant het streven verklaren om bij de organisatie van de nieuwe Sociëteit op Noordafrikaanse bodem de kloosterinstellingen steeds meer als model te nemen?

We lezen in de tekst van mgr. Lavigerie's goedkeuring, dat de ongedrukte regels van 2 Februari 1869 door pater Vincent waren opgesteld. Hoogstwaarschijnlijk was dit ook met de gedrukte regels van 1869 het geval. Mgr. Lavigerie had pater Vincent opgedragen aan de toekomstige leden van de nieuwe Sociëteit een geestelijke opleiding te verzekeren, die zoveel mogelijk overeenkwam met die, welke gegeven werd aan de novicen van de Sociëteit van Jesus. Verschillende uitlatingen van hen, die het seminarie van de Sahara en de Soedan waren ingetreden, laten ons vermoeden, dat pater Vincent deze opdracht met grote, om niet te zeggen overdreven nauwgezetheid uitvoerde. Waren publieke kloostergeloften niet de normale bekroning van zulk een proeftijd?

Het seminarie van de Sahara en de Soedan was in 1868 geopend. De regels zijn dus waarschijnlijk met enige haast opgesteld. Het lag in dergelijke omstandigheden voor de hand, dat de ontwerper van die regels een Jezuïet, een leidraad zocht in die van zijn Sociëteit, welke bij de oprichting en organisatie van verscheidene apostolische instituten reeds, met succes als model had gediend.

Wanneer we aanstonds echter zullen zien, dat in later opgestelde regels van Lavigerie's Sociëteit de geloften niet meer als verbintenis worden vermeld, moeten we bedenken, dat de regels van 1869 slechts bij wijze van proef door de stichter waren goedgekeurd en dat mgr. Lavigerie zich tot dan toe niet in bijzonderheden over de verbintenis van zijn missionarissen had uitgesproken. Overigens waren verschillende punten betreffende de verbintenis in de regels van 1869 tamelijk onduidelijk en konden dus niet als definitief worden beschouwd.

DE EED

De Frans-Duitse oorlog van 1870-1871 stelde het bestaan van mgr. Lavigerie's jonge Sociëteit op een zware proef. De Sociëteit was practisch zonder inkomsten. De bronnen van de Franse liefdadigheid schenen uitgedroogd. Onder uiterst moeilijke omstandigheden behartigden de seminaristen van het seminarie van de Sahara en de Soedan de geestelijke en materiële verzorging van de inheemse weesjongens in Maison-Carrée. Verschillenden zeiden het missiewerk van mgr. Lavigerie vaarwel. Zes volhardden er. Mgr. Lavigerie besloot de geloften af te schaffen. In een schriftelijke oproep, die hij in September 1871 aan de priesters en seminaristen in Frankrijk richtte, vergeleek hij zijn instituut weer met de Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs. Hij verklaarde ook, dat zijn missionarissen geen kloostergeloften aflegden, doch zich door een eed aan het missiewerk verbonden. In October 1871 schafte hij de gedrukte regels van 1869 af en in September 1872 vaardigde hij nieuwe regels uit, die in 1874 slechts weinig noemenswaardige wijzigingen ondergingen. In deze documenten werd het vraagstuk betreffende de verbintenis definitief geregeld en kreeg de organisatie van het instituut een meer blijvend karakter.

Aan de hand van de zoëven vermelde documenten zullen we onderzoeken waarom de stichter niet langer de geloften, doch uitsluitend

de eed als verbintenis van zijn missionarissen erkende, en tevens zullen we het voorwerp van die eed wat nader bestuderen.

In de oproep aan de Franse priesters en seminaristen was mgr. Lavigerie zelf aan het woord. Hij hoopte onder de Franse seculiere priesters en seminaristen nieuwe vrijwilligers voor zijn missieveld te vinden. Degenen, tot wie hij zich richtte, zouden zich waarschijnlijk eerder getrokken gevoelen tot een instituut van „*seculiere missionarissen*" (mgr.Lavigerie gebruikt deze uitdrukking in zijn oproep) dan tot een kloosterinstelling met publieke geloften. De Franse „seculiere missionarissen" van de Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs dwongen door hun werk in het Verre Oosten ieders bewondering af. Het is daarom niet te verwonderen, dat mgr. Lavigerie er de buitenwereld gaarne op wees, dat zijn instituut geleek op de Sociëteit van de Vreemde Missiën van Parijs. Pater Vincent had melding gemaakt van het verlangen van sommige seminaristen om geloften af te leggen. Het is mogelijk, dat pater Vincent bij sommigen dit verlangen heeft opgewekt. In ieder geval verzochten zijn seminaristen na uitvaardiging van de voorlopige regels eenstemmig om de afschaffing van de geloften. Dat verzoek werd later nog eens herhaald in een schrijven van pater Charmetant, die gedurende de oorlog 1870-1871 met de leiding van het werk te Maison-Carrée was belast. Het is begrijpelijk, dat mgr. Lavigerie met dit verlangen rekening hield. Dank zij de offervaardigheid van een klein aantal volgelingen, had de jonge Sociëteit immers de oorlog van 1870 tot 1871 overleefd. Haar stichting was mogelijk gemaakt door het edelmoedig aanbod van drie seminaristen, die daarbij echter naar alle schijn meer de heropening van het Cenakel dan de oprichting van een kloosterinstelling met publieke geloften beoogden. De verwerping van de kloostergeloften als verbintenis met de Sociëteit is hiermee voldoende verklaard.

Doch waarom vroeg de stichter nu zijn missionarissen hun verbintenis met een eed te bekrachtigen?

Zoals we reeds zeiden, verlangde mgr. Lavigerie medewerkers, die vol geestdrift waren voor het apostolaat onder de Afrikaanse bevolking en over wie hij voor dit moeilijke werk naar goeddunken kon beschikken. Een hechte band en een sterke onderlinge eenheid waren daarom gewenst. De eed zou deze voldoende waarborgen en was als verbintenis voor missionarissen geen nieuwigheid, gezien de in de pauselijke missiecolleges bestaande regeling.

De eed van mgr. Lavigerie's missionarissen verschilde echter van die, welke de seminaristen van de pauselijke missiecolleges aflegden. De laatstgenoemden verplichtten zich om geen lid te worden van een kloosterinstelling of Sociëteit zonder bijzondere toestemming van de H. Stoel, om de kerkelijke bedieningen uit te oefenen in een bepaald diocees of vicariaat of in het missiegebied, waarheen ze door de Congregatie tot Voortplanting van het Geloof zouden worden gezonden, en zulks te blijven doen ook in geval ze zich later met toestemming van de H. Stoel bij een kloosterinstelling of Sociëteit zouden aansluiten.

De missionarissen van mgr. Lavigerie verbonden zich echter om zich volgens de regels en Constituties van hun Sociëteit aan het missiewerk in Afrika te wijden. Ze beloofden eveneens onder ede te gehoorzamen aan de oversten van hun Sociëteit in al hetgeen betrekking had op de taak, waarvoor ze door hen zouden worden aangewezen, en op de wijze, waarop ze deze overeenkomstig de regels van de Sociëteit moesten vervullen. Ze verplichtten zich dus niet direct om onder het gezag van de plaatselijke Ordinarissen in Afrika het apostolaat uit te oefenen, maar ze verbonden zich rechtstreeks om zich aan het missiewerk in Afrika te wijden *volgens de regels en Constituties van hun Sociëteit*. Het gezag, waaraan ze zich door hun eed onmiddellijk onderwierpen, was niet dat van de plaatselijke Ordinarissen, maar dat van de oversten van hun Sociëteit. Hun toewijding aan het missiewerk van Afrika bestond esentieel in de toewijding aan een instituut, de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika, waarin het gezag niet vereenzelvigd werd met dat van de plaatselijke Ordinarissen. Hoogstwaarschijnlijk wegens het verschil tussen de eed van mgr. Lavigerie's missionarissen en die, welke door de seminaristen in de pauselijke colleges *in Urbe* en *extra Urbem* werden afgelegd, spraken de regels van de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika van 1874 niet meer over een eed „gelijkend op die, welke de missionarissen van de Propaganda afleggen", zoals de regels van 1872 en de oproep aan de Franse priesters en seminaristen hadden gedaan, doch over „de eed" zonder meer.

We zien in dit alles nog duidelijker mgr. Lavigerie's bedoeling om in zijn Sociëteit een zekere gelijkenis met die van de Vreemde Missiën te Parijs, een sociëteit van *seculiere* missionarissen, te handhaven. De welwillendheid van de Franse katholieken en van het Genootschap tot Voortplanting van het Geloof zou de jonge Sociëteit aldus gemakkelijker worden verzekerd. Lavigerie's eerste volgelingen, seminaristen

van zijn diocesaan seminarie, hadden zich beschikbaar gesteld voor het apostolaat onder de inheemse bevolking. Blijkbaar dachten zij er daarbij niet aan het kloosterleven te omhelzen. Dit verklaart, dat ze niet bijzonder waren ingenomen met de invoering van kloostergeloften in hun Sociëteit en de stichter om afschaffing er van verzochten. De stichter, die hoopte meer medewerkers onder de Franse diocesane geestelijkheid te vinden, hield rekening met de desiderata van zijn eerste missionarissen. Vanaf 1871 is er geen sprake meer van geloften, doch uitsluitend van een eed. De eed zou zowel de trouw en volharding van Lavigerie's missionarissen als hun onderwerping aan het gezag van hun stichter waarborgen. De bestaande regeling in de pauselijke colleges heeft mgr. Lavigerie waarschijnlijk op het idee van deze vorm van verbintenis gebracht. Doch het voorwerp van de eed, die Lavigerie's missionarissen aflegden, verschilde van die, welke in de pauselijke colleges voorgeschreven was. De missionarissen van Lavigerie verbonden zich niet rechtstreeks aan een missieveld, doch aan een missionerend instituut, de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika. Door hun eed stelden ze zich niet onmiddellijk onder het gezag van plaatselijke ordinarissen, doch onder dat van de oversten van hun Sociëteit.

Dorking, Surrey (Engeland)

M. D. LATOUR O.P.

PATER JOANNES STÖPPEL

ZIJN INVLOED OP HET WERK VAN PREFECT WENNEKERS IN SURINAME

VAN 1776 tot 1820 werkten in de missie van de Nederlandse Antillen de paters Franciscanen van de Nederduitse Provincie. De laatste twee waren pater Jozef Pirovano, prefect van de missie, en pater Joannes Stöppel, zijn medewerker en ordegenoot. Pater Stöppel werd geboren 21 October 1769 te Schapen in Hannover, trad 8 October 1792 te Erkelens in het klooster van de paters Franciscanen en werd 21 December 1793 priester gewijd te Luik. In 1796 werd hij prefect van de Latijnse school te Megen en in 1801 vicaris van het klooster aldaar. In October 1803 werd hij als zodanig ontslagen. Drie jaar later is hij rector van de zusters Clarissen in diezelfde plaats en in 1812 pastoor te Bommel. In Juli 1816 verliet hij het vaderland, om onder pastoor Pirovano als kapelaan te dienen. Van 5 Juni tot en met 1 September 1818 verbleef hij te Bonaire, maar overleed reeds enkele weken na zijn terugkomst op Curaçao, op Zaterdag 10 October 1818, als slachtoffer van de gele koorts.

Zo verdraagzaam als pater Pirovano was, zo heftig en onvoorzichtig was pater Stöppel. Als het waar is, wat men allemaal van hem vertelt, dan moet hij in zijn preken vreselijk te keer zijn gegaan tegen alles wat protestant was. Deze pater nu richtte een suppliek aan de koning (Willem I) op 18 October 1817 buiten weten van zijn geestelijke en wereldlijke overheden, waarin hij enige voorzieningen voordraagt om de zedelijke en godsdienstige toestand van de slaven op dit eiland te verbeteren en hen zo veel mogelijk tot nuttige leden van de maatschappij te vormen. Daar kwam antwoord op . . . ., maar pastoor èn Gouvernement waren ontstemd, hetgeen wel te begrijpen was. De pater, die toch al geen moeite gespaard had om zich bij de niet-katholieken zo onsympathiek mogelijk te maken, had tenminste de gewone hiërarchische weg moeten volgen. Nu kreeg hij bij twee instanties de volle wind van voren. Het Gouvernement verschafte Pirovano een afschrift van de suppliek, met de vraag of hij evenveel te klagen had over de behandeling van de slaven en de tegenwerking van de heren, als zijn kapelaan. De apostolische

prefect, op van ouderdom, slechts verlangend om met rust gelaten te worden, stelde daarop een ander stuk op, waarin hij de voorstelling van Stöppel overdreven noemde, verzekerde dat hij helemaal niet te klagen had over tegenwerking, enz. Hij liet zijn confrater dus lelijk in de steek en was objectief verder bezijden de waarheid dan Stöppel. Indien deze laatste langer geleefd had, zou gouverneur Albert Kikkert (1816-1819) hem de uitoefening van zijn functies als geestelijke hebben verboden.

Suriname was sinds de dood van pastoor Schinck (ook al een oud-missionaris van Curaçao) in 1814, zonder priester. Op 21 November 1817 landden te Paramaribo twee nieuwe missionarissen, Paulus Antonius Wenneker als pastoor en prefect van de missie, en Ludovicus van der Horst als medewerker. De slavenbevolking, vooral op de plantages, was vanaf het begin het voorwerp van bizondere zorg voor deze beide eerwaarde heren. Zij begrepen onmiddellijk, dat hier enorm veel voor de uitbreiding van het katholieke geloof zou te bereiken zijn, indien de plantage-eigenaren konden worden overgehaald daarbij hun onmisbare medewerking te verlenen door hun slaven aan te sporen tot getrouwe naleving van hun godsdienstplichten en tot het aangaan van wettige huwelijken. Tot nog toe waren slavenhuwelijken verboden en de „heren" hielden er vaak totaal geen rekening mee of een slaaf bij een slavin kinderen had. Zij verkochten de man zonder de vrouw, de moeder zonder de kinderen. Hadden de priesters nu meer vrije toegang tot de plantages, dan konden zij de eigenaren er waarschijnlijk wel van overtuigen, dat het in hun eigen voordeel was de slaven te doen onderwijzen in een leer, die diefstal, luiheid en ongehoorzaamheid veroordeelde!

Omtrent die zelfde tijd was op Curaçao en Bonaire de ijverige pater Franciscaan Joannes Stöppel in dezelfde geest werkzaam. Kort na zijn aankomst op Curaçao schreef deze een brief aan de Z.E. Heer Herman Tomas, pastoor van de Franse kerk te Den Haag, met verzoek de inhoud daarvan aan de aartspriester mede te delen. De inhoud laten we hier in hoofdzaak volgen, om de toestand van de slaven in de koloniën en tevens de middelen, welke daarin verbetering konden brengen, beter in het licht te stellen. De brief van pastoor Tomas is gedateerd op 15 Juni 1817:

„Ik heb dezer dagen een brief ontvangen van de Eerw. Pater Stöppel, waarin Z.E. mij de zedelijke toestand van Suriname en Curaçao mededeelt. De hoofdzaak komt hierop neer: in Suriname belooft het jongere en opkomend geslacht veel

goeds, terwijl de volwassenen en bejaarden een geringe oogst doen verwachten. Dit heb ik vernomen, schrijft hij, uit den mond van iemand, die daar anderhalf jaar vertoefd heeft. Intusschen is het wenschelijk dat twee geestelijken derwaarts worden gezonden, die van genoegzaam levensonderhoud voorzien en op niets anders uit zijn, dan om zielen voor den hemel te winnen. Voorts zeggen nadere berichten uit Suriname, dat de priesters aldaar in den regel geen verlof van de plantage-heeren kunnen bekomen, om de slaven, hetzij kinderen, hetzij volwassenen, te doopen. Op Curaçao is het tegenovergestelde waar. Maar wat de huwelijken betreft, is het in beide koloniën hetzelfde. Men belet de slaven te huwen en, zijn zij getrouwd, zoo gebeurt het menigmaal dat de man zonder de vrouw of omgekeerd, verkocht, en bijgevolg de onzedelijkheid bevorderd wordt. Daarenboven draagt men geen zorg voor hoogbejaarde, afgewerkte en stervende slaven."

„Daar nu uit onkunde der eerste en voornaamste zedelijke plichten niet dan wanorde, en dus hierdoor het grootste nadeel aan de burgerlijke maatschappij wordt toegebracht, moest men, volgens het verzoek van den Pater ter voorkoming van een en ander, Zijne Majesteit allernederigst en nadrukkelijkst verzoeken een Reglement tot verbetering van den zedelijken toestand der slaven in Suriname en Curaçao te doen vervaardigen."

„De Eerw. Pater Stöppel, de vriend mijner jeugdige jaren, noodigt mij uit, onder goedkeuring van U Hoogeerwaarde, dat verzoek te doen. Gaarne en met liefde voldoe ik aan de vereerende uitnoodiging van den godvruchtigen en plichtbetrachtenden Pater, die mij op eenige, in het verzoekschrift niet te vergeten punten opmerkzaam heeft gemaakt.

Die punten zijn de volgende:

1. Dat de geestelijken vrijen en onbelemmerden toegang zullen hebben tot de plantageslaven, onder wiens beheer die ook mochten staan, ten einde hen in de christelijke geloofs- en zedenleer behoorlijk te doen onderwijzen; en dat de plantageheeren dienvolgens een daartoe geschikt lokaal moeten bestemmen en het belangrijk werk begunstigen.

2. Dat, wanneer de slaven gevaarlijk ziek zijn, de plantage-heeren den geestelijken geen beletsel stellen in het toedienen van de laatste troostmiddelen van de Kerk..

3. Dat het den slaven, hetzij op de plantages, hetzij daarbuiten, in of buiten de woningen hunner meesters, vergund worde een wettig huwelijk aan te gaan, onder voorwaarde nochtans, dat de plantageslaven gehouden zullen zijn, hun keuze te bepalen tot een persoon derzelfde plantage, en dat alle andere slaven zich de keuze kunnen voorbehouden, wanneer zij namelijk niet reeds (met toestemming of zonder krachtdadige belemmering hunner meesters) met een andere een ergerlijk leven leiden, en bijzonderlijk als zij een of meer kinderen bij haar verwekt hebben; want in zulke gevallen kunnen zij door het huwelijk hun voortdurenden handel (levenswijze) en hun kinderen wettigen. Dat overzulks het burgerlijk en kerkelijk huwelijk gratis geschiede, wijl zulke partijen wezenlijk arm zijn, en bij gebrek aan geld, tot betaling der gewone huwelijksgerechtigheden gevorderd, van een wettig huwelijk worden afgeschrikt.

4. Dat, wanneer de slaven wettig en kerkelijk verbonden zijn, het den meesters niet vrij sta een slaaf zonder zijn wederhelft te verkoopen; maar dat beide met

hun minderjarige kinderen aan een en den zelfden meester moeten overgaan. Ingeval echter een van beiden vrij is, zoo kome den vrijen het voorrecht toe, zijn wederhelft en kinderen, die in slavernij verkeerden, voor den gewonen prijs te kunnen vrij koopen.

5. Dat het den meesters vergund zij een slaaf de vrijheid met een vrijdomsacte, naar den voormaals gebruikelijken prijs, te verleenen, mits zij zorgen voor het onderhoud van den slaaf, wanneer deze, om aanhoudende ziekte, zwakheid, hooge jaren of minderjarigheid, niet in staat is den kost te verdienen.

6. Dat de heeren en meesters geen beletsel stellen aan den doop van slaven, zoo kinderen als meerderjarigen, maar zulks helpen bevorderen.

7. Dat hunne Excellentiën, de Gouverneurs der koloniën, worden aangezocht om bovengemelde beschikkingen des Gouvernements en Zijner Majesteit, met al hun vermogen voort te zetten, ten einde den slaven met zedelijke en godsdienstige gronden aan het verstand gebracht worde, welke verplichtingen zij als mensch, als christen en als onderdaan, jegens hun meesters, jegens de maatschappij, jegens het vaderland en jegens Zijne Majesteit den Koning, te allen tijde te vervullen hebben ...."

Op het voorbeeld van pater Stöppel, die met zijn verzoekschrift weinig of niets ten gunste van de slaven verkregen had. dient ook Wennekers in Juli 1819 bij de koning een smeekschrift in, waarin hij zegt:

„dat hij bij .... de eigenaren verhindering ontmoet, niet alleen in de vrije verkondiging van het christendom in het algemeen, maar wel bizonder:

1. In het doopen van slaven, die na behoorlijke beproeving, zulks zelven begeeren, als ook van slavenkinderen, wier gedoopte vader of moeder het begeert en verzoekt.

2. In het bekomen van verlof om een christelijk huwelijk vóor de Kerk aan te gaan, voor slaven die zulks begeren.

3. In het noodige onderwijs der gedoopte slaven en voornamelijk der kinderen in den godsdienst; alsook in de toediening der troost- en heilmiddelen van den godsdienst in ziekte, of in geval zij verwijderd zijn van de Kerk.

Dat het eerste (om niet eens van de onbeperkte zending des Heilands te spreken) strijdig is met de vrije voortplanting van den christelijken godsdienst, steeds door de christen-Mogendheden beschermd, ja zelfs met de vrijheid, om den christelijken godsdienst aan te nemen, welke vrijheid, als opgesloten in art. 190 van de Grondwet, toch zeker aan elk gewaarborgd wordt.

Dat het vrijlaten van het huwelijk aan gedoopte slaven, zóó vast met het vrijlaten van den Doop verbonden is, als het aan een christen moet vrijstaan, de christelijke wet te mogen onderhouden.

Dat buitendien zonder huwelijksband, als zijnde van den beginne door den Alwijzen Schepper verordend, geen oprechte kinder- of ouderliefde en dus ook geen goede opvoeding, geen verzedelijking en gevolgelijk ook geen christelijke denkbeelden kunnen stand houden.

Dat eindelijk, indien de gedoopte slaven niet verder onderwezen worden, of de invloed van den godsdienst genieten, hun hart ook niet kan verbeterd worden, en dat zij, tot schande des christendoms, er slechts den naam of eenen ijdelen waan van behouden; wat aan oppervlakkig denkenden aanleiding geeft tot de nadeeligste vooroordeelen tegen deszelfs voortplanting.

„De ondergeteekende meent zich desbetrefiend te mogen verlaten op de door Z. M. zelve gekoesterde hooge denkbeelden van het Evangelie, hetwelk, behoorlijk aan de heidenen gepreekt, altijd heeft uitgewerkt en nog niet anders kan uitwerken, dan goede orde en ondergeschiktheid, werkzaamheid, eerlijkheid, oprechtheid en goede zeden, en dat ook het eenig krachtdadige middel is, om het voor den christen afschuwelijk wangedrocht der afgoderij op een zachte wijze uit te roeien; zijnde alle tegenovergestelde uitwerking alleen aan een niet geëvenredigd onderwijs, aan de gewoone hartstochten, aan vreemde indrukken of aan vreemde godsdienstoefening toe te schrijven".

„Te vaster hoopt ondergeteekende van Z. M. een gunstige beschikking, wijl hij in gemoede oordeelt, dat ze niet alleen niet in het minste nadeelig, maar zelfs ten hoogste bevorderlijk zijn zal voor de welvaart der kolonie, en in het belang van iederen eigenaar in het bizonder. Hij vordert bij den doop van slaven of slavenkinderen geen de minste schade voor den eigenaar. Het onderwijs der kinderen zal bij verkiezing in die jaren geschieden, dat zij nog geen voordeel kunnen aanbrengen, en dat der bejaarden op vrije of gelegene uren. Het trouwen der slaven is sedert lang door deskundigen aangegeven, als beproefd en erkend voordeelig voor de bevolking. Ondergeteekende vraagt daaromtrent geen ander offer, dan dat ten minste de gedoopte slaven, desbegeerende, niet belet worden voor de Kerk te trouwen, en dat zij, met voorkennis hunner meesters getrouwd zijnde, niet zoodanig voor altoos van woning gescheiden worden, dat zij geen toegang tot elkander behouden.

Mocht ook het voor de plantages eenvoudig plan, om, door het doopen der Creolen, als een nieuw geslacht aan te kweeken, en de bejaarden slechts langzamerhand, na behoorlijke beproeving en bij wijze van gunst te doopen, de goedkeuring van Z. M., gelijk die van vele kolonisten wegdragen, opdat daardoor vele planters tot het bevorderen van het tijdelijk en eeuwig geluk der hunnen worden aangemoedigd! Mochten nog zóóveel stemmen meer den eenig waren God een lange reeks van jaren om het behoud bidden van Zijn Majesteit.

„Met te grooter vertrouwen nadert de ondergeteekende den troon van Z. M., daar Zijne Excellentie de Gouverneur-Generaal a.i. dezer kolonie, met den inhoud dezes bekend gemaakt, zich deswege goedgunstig heeft gelieven te uiten, en hij acht zich verzekerd, dat Z. Exc. een gunstige beschikking van Zijne Majesteit in deze als een wenschelijke zaak beschouwt, enz."

Om aan deze rechtmatige bezwaren tegemoet te komen, werd nu door het Bestuur het kerkelijk huwelijk niet meer verboden aan de slaven, die in geen geval een burgerlijk huwelijk mochten aangaan. Meer kon de prefect van de missie van Suriname niet gedaan krijgen.

Van de zijde van de eigenaren van slaven mocht hij voor het ogenblik geen medewerking hoegenaamd verwachten, noch op enige tegemoetkoming rekenen. In zijn woord „Aan het geëerd Publiek", de 7de December 1819, verzocht hij tenminste één maal per jaar op de plantages tot de gedoopte slaven te worden toegelaten, en hun, in geval van ziekte op de plantages zelf (als ze niet naar de stad kunnen vervoerd worden) de laatste HH. Sacramenten te mogen toedienen.

Ten behoeve van de katholieke militairen op de buitenposten had Gouverneur Vaillant dit reeds toegestaan; de onkosten hiervoor werden zelfs door het Gouvernement bestreden. Tot allen, die het mocht aangaan, richtte de prefect in die circulaire daarenboven de ernstige bede, dat aan alle katholieken zou worden toegestaan om jaarlijks hun paasplicht te vervullen, en dat zij wegens het maken van het kruisteken of het verrichten van gebeden niet meer bespot zouden worden, of gedwongen worden tot het gebruik van verboden spijzen.

U dacht nu misschien, dat deze ijverige missionaris succes zou hebben met zijn suppliek. Maar dan kent u de tijd niet, waarover hier gesproken wordt! Al zijn pogingen schenen vruchteloos.

Pas in de tweede helft van 1820 mocht hij op één enkele plantage verschijnen; al de andere bleven voor de priesters gesloten!!! En men weigerde niet alleen de heidense slaven te laten dopen, maar belette de gedoopten iedere omgang met hun priesters.

Wennekers besloot toen een nieuwe circulaire tot de eigenaars en administrateurs te richten. Die brief, gedagtekend op 4 October 1820, was van de volgende inhoud:

„Ik heb in mijn betoog aan het ,Geëerd Publiek' in deze kolonie verzocht, tot de gedoopte slaven op de plantages, ten minste eens in 't jaar en in zware ziekte, te worden toegelaten. Ik weet zeker, dat zelfs dit jaar meermalen verscheidene, of op de kust van Afrika of op de Fransche eilanden gedoopte negers publiek verkocht en naar de plantages zijn overgebracht. Door een der kapiteins zelve is mij verzekerd, dat thans de door Portugeezen gedoopte negers aan de kust (bedoeld wordt de kust van Suriname te Coronie), een gesneden kruis of kruisje op de borst dragen of in hun bezit hebben, gelijk ik ook zelf gezien heb. Overigens zijn die gedoopte negers, op eenige zeer jonge kinderen na, kenbaar aan het kruisteken maken.

Ook bevinden zich op de plantages verscheidene negers, geboren of vroeger gevestigd op Fransche, Spaansche of Portugeesche eilanden of koloniën, en die allen zijn gedoopt.

Ik smeek dan andermaal uw menschlievendheid, mij toch den toegang tot

deze, wel onaanzienlijke, maar toch waarlijk aan God toebehoorende schapen, ééns in het jaar en in ziekte niet te weigeren, indien men hen niet aan het Fort bij mij kan zenden. Uweledelen gelieven slechts de goedheid te hebben, deswege op de plantages te laten onderzoeken, en mij een klein bewijs van uw hand toe te zenden, om dit bij gelegenheid van het bezoeken der plantage aan den Directeur te kunnen vertoonen. Ik aanvaard zelfs voor desverkiezenden maar één dag te blijven, als namelijk het getal katholieken niet zeer groot is, met bepaling tevens, voor wie zulks begeeren mocht, alsdan enkel de gedoopte negers aan te spreken en alles te doen zonder schade of kosten der plantage, ja ook met onderwerping aan andere maatregelen of bepalingen die Uweledelen mochten noodig achten."

Zo diep moesten de missionarissen zich vernederen, op hun knieën kruipen en zich in alle bochten wringen om verlof te krijgen het Evangelie te mogen prediken, waar ze door goddelijke zending het volste recht toe hadden! En wat was het resultaat? Dat lezen we in een brief van Wennekers, gedateerd op 12 October 1820:

„Al onze hoop is gevestigd op het gebed der H. Kerk, en vooral van het Moederland, tot voortplanting des geloofs. Anders blijft mij in deze, hoe allerredelijkste zaak ook, geen vooruitzicht. Hadde mijn circulaire een gunstig gevolg, dan zou ik noodzakelijkerwijze een boot of klein vaartuig moeten hebben; trouwens nu reeds zou mij, voor de militairen die op afgelegen posten wonen, een bootje te pas komen; de kosten zijn echter te groot. Wat de negers betreft (namelijk om zijn bootje te roeien), deze zou ik nog wel te leen krijgen want drie, en bij slecht weder vijf negers zijn toereikend". —

Deze prefect Wennekers, een ware geloofsheld, had dus meer vertrouwen in de goedgekeurde en met aflaten verrijkte Broederschap van de H. Geest, dan op de christelijke mentaliteit van de Surinaamse „heren". Deze Broederschap zou inderdaad voor Suriname een bron van zegening worden.

Wat gebeurde nu? Het „Slaven-Reglement" voor Suriname van 1784 was niet alleen nog steeds in volle kracht, maar werd daarenboven door de planters zo veel mogelijk in hun eigen belang en tot instandhouding van hun onbeperkte gezag, toegepast en uitgebreid. Wel was door de gouverneur Bernard Texier in 1782 een verbod uitgevaardigd tegen het in zwang gekomen misbruik om een slavenmoeder en haar slavenkinderen afzonderlijk, aan verschillende meesters te verkopen, of de kinderen van de moeder te scheiden; maar aan dat verbod werd weinig waarde gehecht, zodra het in strijd scheen met de belangen van de eigenaars. Dezen wilden een onbeperkt meesterschap over hun slaven en geen soort voogdij met verplichtingen. Met andere woorden: zij wilden

volgens oud-heidens gebruik de slaven niet behandelen als personen maar als zaken. Zij vonden het al „erg" genoeg, dat het Gouvernement het bestraffen van de slaven aan bepaalde regels bond. Het wilde er bij hen, met hun geweldig hoge verbeelding van zichzelf, maar niet in, dat ook een slaaf een mens was, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Daar kwam nog bij, dat de heren rondliepen met het denkbeeld, dat een gedoopte slaaf vrijgelaten moest worden, m.a.w. elke doop betekende voor hen het verlies van een slaaf. Op Spaans grondgebied scheen dit inderdaad gebruik te zijn, hetgeen het herhaaldelijk vluchten van Curaçaose slaven naar Venezuela en van de Bovenwindse eilanden naar Portorico verklaart.

Het verklaart tevens, waarom Wennekers in 1819 de voor de eigenaren geruststellende verzekering geeft, dat doop hoegenaamd geen vrijgeving inhield. In hun blinde hoogmoed duldden deze mensen echter in het geheel geen inmenging van de Kerk, zelfs niet op een terrein, waarop de Kerk volledige en ontwijfelbare rechten had. Zo bleven de slaven onder het bijna onbeperkt gezag van hun meesters, niet alleen wat de plantagetucht betreft, maar feitelijk ook in het al of niet aannemen van een godsdienst en het ontvangen van christelijk onderwijs. Aan die toestand kwam pas in 1832 voorgoed een einde. Toen werd, bij koninklijk Besluit van 9 Augustus aan alle eigenaren, administrateuren en directeuren van plantages gelast: leraren, geestelijken of zendelingen onder de slaven toe te laten, en kinderen beneden de veertien jaar in de gelegenheid te stellen godsdienstig en ander onderwijs te ontvangen. De dageraad van betere tijden voor de Evangelieprediking onder de slaven was aangebroken!

Pietermaai, Curaçao

BR. IRENAEUS B.D.O.

RELIGIEUZEN-KATECHISTEN [1]

Na het referaat van Father de Reeper ligt de vraag voor de hand: Zou een religieus-katechist meer of minder vruchtbaar kunnen arbeiden dan een niet-religieus?
Voordelen van een religieus-katechist boven een niet-religieus-katechist:
1. Bij een religieus zal het liefdewerk „katechist-zijn” alleen als roeping gezien en beoefend worden en niet als beroep; niet-religieuzen lopen vanzelfsprekend meer gevaar het als beroep dan als roeping te zien. De beroepsliefde mogen we ook bij deze laatste groep niet uitschakelen en we moeten hier hulde brengen aan de vele niet-religieuzen-katechisten, die hun taak in het heden en verleden als roeping zien en zagen.

2. 'n Religieus heeft door zijn religieus-zijn meer godsdienstige ontwikkeling en ervaring.

3. In het algemeen zal men meer respect hebben voor een leek-religieus dan voor een leek-niet-religieus.

4. Een stoffelijke maar niet te verwaarlozen factor: 'n religieus zal van de „missie” minder financiële zorgen vragen.
Nadelen van een religieus-katechist:
1. 'n Goed katechist zal aan huisbezoek moeten doen; de nadelen voor religieuzen hieraan verbonden, behoeven we u niet uiteen te zetten. Wel mogen we in herinnering brengen can. 607 van het kerkelijk wetboek over het uitgaan van vrouwelijke religieuzen en de constituties van vele mannelijke congregaties, die een zelfde plicht opleggen. Dit is — uit katechetisch oogpunt bekeken — verspilling van 50% aan krachten. Bovendien kan het mogelijk zijn, dat een tweede een vertrouwelijk gesprek onmogelijk maakt.

2. De eisen van het gemeenschappelijk leven zijn niet altijd gemakkelijk te verenigen met het werk van een katechist; dit apostolaat laat zich veel minder aan tijd binden dan b.v. onderwijs.

3. De geestelijke verzorging van de kloosterlingen door een priester kan zeer moeilijk worden. Omdat een katechist-in-de-meest-uitgebreide-zin vóór de priester behoort uit te gaan, zal 'n religieuze communiteit van katechisten zich moeten vestigen, dáár waar geen of slechts zelden een priester komt.

4. 'n Communiteit van religieuzen-katechisten heeft geen of geringe bestaansmiddelen, wanneer we op het stoffelijke letten.

De genoemde nadelen zijn geen loutere ficties. In 1928 werd een Inheemse Congregatie gesticht, waarvan het bijzondere doel door de stichter als volgt werd omschreven: „Het kweken van katechisten, die onder leiding van priesters godsdienstonderwijs zouden kunnen geven aan ouderen en kinderen”. Deze opzet is totaal mislukt o.a. ook door juist genoemde redenen.

Geen enkele stichter van 'n Nederlandse Congregatie heeft in de constituties opgenomen het katechistenwerk-in-de-meest-uitgebreide-zin.

Vele congregaties werden gesticht in de helft van de vorige eeuw, toen Neder-

[1] Co-referaat gehouden op de Ned. Missiol. Week te Nijmegen op 15 April 1953.

land zelf nog officieel een missiegebied was. Bij deze congregaties wordt het woord missie niet eens genoemd. Wel waren de constituties breed genoeg om werkzaamheid in de missies mogelijk te doen zijn. Bij sommige van deze congregaties is de missiewerkzaamheid in de loop der jaren aan de constituties toegevoegd.

De geweldige missieontplooiing in Nederland (en niet in Nederland alleen) gedurende — laten we zeggen — de laatste 50 jaren, heeft nieuwe congregaties doen ontstaan, vooral vrouwelijke, waarvan sommige uitsluitend voor de missie bedoeld zijn. Ook bij deze vinden we nergens in de constituties, dat ze als bijzonder doel hebben het katechistenwerk-in-de-meest-uitgebreide-zin. Er zijn er twee, die in Afrika werken, waarvan men zou kunnen zeggen, dat ze dit sterk benaderen, maar deze zijn beide gesticht in het buitenland.

Zouden Nederlandse stichters bevreesd zijn geweest, dat het eerste en onmiddellijke doel van de kloosterstaat: persoonlijke heiliging der leden, gevaar zou lopen vanwege de juist genoemde bezwaren?

Is er in de tegenwoordige tijd een oplossing te vinden voor de moeilijkheden?

De religieuzen-katechisten zijn met andere religieuzen, die zich b.v. aan onderwijs en ziekenverpleging wijden, in één communiteit gevestigd in een hoofdstatie, waar dus priesterhulp aanwezig is; vandaar ,,zwermen ze uit" naar omliggende plaatsjes, wat door de moderne verkeersmiddelen gemakkelijker geworden is.

Deze mensen moeten opgevoed worden voor huisbezoek.

Ons lijkt beter — wat veel congregaties toepassen — 'n religieus-katechist-in-beperkte-zin, door te zijn: religieus-onderwijzer-katechist.

Waarom beter religieus-onderwijzer-katechist?

De voordelen in het begin genoemd van een religieus-katechist boven een niet-religieus blijven ook nu bestaan. Bij de daar genoemde grotere godsdienstige ontwikkeling en ervaring mogen we nu nog voegen 'n paedagogische en psychologische. Dit laatste geldt ook voor een niet-religieus-onderwijzer-katechist, zoals ook de nog te noemen voordelen.

Bezien we nu het vraagstuk: religieus-onderwijzer-katechist eerst van de zijde van de katechumeen.

De laatste woorden, die St. Mattheüs van Christus optekent: ,,Gaat dus heen, onderwijst alle volken en doopt hen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest, en leert hen onderhouden alles, wat Ik u bevolen heb", wijzen op — wat we zouden kunnen noemen — nazorg; immers: *leert* onderhouden. Kan nu die nazorg voldoende tot zijn recht komen als de katechumeen alleen les krijgt van een katechist? We laten in het midden of dit al of niet een religieus is. We mogen niet vergeten, dat nieuw-gedoopten geen katholieke huiselijke sfeer vinden. U zult het met mij eens zijn, dat door het onderwijs (en ook door weeshuizen en asarama's, 'n soort internaten) de invloed en de nazorg veel groter zal zijn.

Ook historisch gezien, mogen wel we zeggen, dat onze Moeder de heilige Kerk dit indirecte middel — het onderwijs — altijd heeft toegepast, vooral door kloosterscholen.

We mogen hier de woorden van pater v. Lith, gesproken in 1922 op het eerste Internationale Missiecongres in Nederland te Utrecht gehouden, in herinnering brengen: Het bijbrengen van kennis door de katechist is op zichzelf onvoldoende

voor de vorming van de christen. Godsdienstonderricht alleen is nog geen zedelijke vorming. Wat baat alleen de kennis als de wil niet wordt geoefend? Wat geeft het uitbazuinen van Goddelijke Wijsheid als niet tegelijk daarmee de krachtmiddelen der genade in gebruik worden genomen? De school is het middel tot het spoedig vormen van een volledig uitgeruste Kerk, de school, maar dan de goede school."

Hier willen we even tussenvoegen, dat pater v. Lith, de stichter van de Javamissie, niet afkerig was van katechistenwerk. Hij wilde altoos twee grote beginselen toepassen: de adaptatie en de elite-vorming, en bij deze vorming denkt hij ook aan de katechist, maar verkregen door het onderwijs en uit de onderwijzers. Of dit laatste tegenwoordig bereikbaar is? (Hier kunnen we niet verder op ingaan.)

Om het gewicht van deze zaak willen we nog enkele pauselijke woorden aanhalen. Paus Pius XII in zijn schrijven „Nosti Profecto" aan de Hoogwaardige Pater Generaal van de S.J. schrijft: „Het gewicht dezer taak (de vorming der jeugd in deugd en wetenschap) is u zonder twijfel bekend; gij weet, hoe niet slechts het welzijn van de staat maar ook dat der Kerk grotendeels afhangt van de geest der school en van het aldaar gegeven onderwijs; want burgers en gelovigen zullen in de regel later zijn zoals de school ze in hun jeugd gevormd heeft."

En in „Evangelii Praecones": „Verder moet men voor ogen houden, dat de missionarissen niet beter het vertrouwen van de vaders en moeders kunnen winnen, dan door alle zorg te besteden aan hun kinderen."

Onze *methode* als leken-religieus-onderwijzer-katechist.

Van Duinkerken zegt in „Legende van de tijd": „Opvoeden is (dan ook) veel minder een zaak van deskundigheid dan van zielsgesteltenis, of juister gezegd: de enig mogelijke deskundigheid bestaat hierin, dat men gelukkig is met zijn kinderen."

En verder: „De vraag is maar welke methode ter beschikking staat om het doel van het onderwijs te bereiken! Geen enkel paedagogisch stelsel deugt. Slechts de paedagoog deugt, of niet."

Met dit aan te halen en toch over methode te spreken, willen we zeggen, dat ook wij de persoonlijkheid boven de methode stellen.

In het begin van ons missiewerk werd louter neutraal onderwijs gegeven (vergeet u niet de invloed van de persoonlijkheid); gebeden werd er niet of slechts een gebed dat ook voor heidenen geschikt was. We trachtten vertrouwen te winnen. Kwam dit geslacht niet tot Christus, dan zou het volgende komen.

Op het ogenblik gaat het in verschillende scholen wel iets anders. Er hangt een kruisbeeld in de klas en er wordt katholiek gebeden; iedereen is vrij om mee te bidden; het vorig jaar had ik een Arabier-Mohammedaan in de klas, die zich ondertussen zeer eerbiedig met Allah onderhield.

Men kan zeggen, dat tegenwoordig op onze missiescholen een derde van de ll. katholiek is. Plaats en omstandigheden kunnen het meer of minder doen zijn. De meeste S.M. (soort ULO) hebben dubbele, soms driedubbele klassen. Eens in de week komen priesters aan de jongens op school godsdienstles geven. De jongens die niet-katholiek zijn worden dan bij elkaar gezet, eveneens de katholieken, zodat de priesters zich dan kunnen richten tot een gehoor, dat de stof kan verwerken

en verstaan. Op een niet-dubbele school is deze kwestie moeilijker. Soms wordt dan een splitsing toegepast door — op een lagere school b.v. — van klas 5 en 6 de katholieke en niet-katholieke ll. afzonderlijk te nemen; twee priesters geven dan tegelijk les. Door het groot aantal scholen is dit een zeer omvangrijk werk voor de geestelijkheid.

Vervolgens: de Indonesische regering heeft op de rooster doen plaatsen Bud Pekerti (geest en daad, vrij vertaald: karaktervorming), door de katholieke scholen vertaald in: godsdienstles. Er wordt dan over bijbelse geschiedenis verteld of natuurlijke zedenleer behandeld. Duidelijk is, dat dan het gemengde publiek moeilijkheden oplevert. U kunt dus begrijpen, dat we onder die les streven naar de splitsing die bij de priesterles wordt toegepast. Hier zitten meer moeilijkheden, dan we mogelijk vermoeden; vanwege de tijd kunnen we daar niet op ingaan.

Dan: de godsdienstcursussen. Als de jongens enkele weken op school zijn en men ze wat beter kent, zegt men bij een gunstige gelegenheid: Jongens, we willen extra les geven over de katholieke godsdienst. Het is alleen maar om er wat van te leren. Je hoeft niet katholiek te worden; ook niet komen om mij een plezier te doen en vooral niet menen, dat je 'n punt meer zal krijgen als je komt. Dan geven er zich altijd een aantal op. Vroeger lieten we het hierbij. Na de oorlog gaan verschillenden — en niet tot ónze spijt — een stapje verder. We vragen — b.v. onder schriftelijk werk — aan een of andere knaap die ons geschikt lijkt (d.w. niet zeggen, dat we niet iedereen geschikt achten voor het heilig Doopsel) en die zich nog niet opgaf, of hij geen tijd heeft om op de cursus te komen. Soms worden moeilijkheden gemaakt, die samen op te lossen zijn; soms krijgt men direct het ja-woord; soms zijn de moeilijkheden (nog) niet op te lossen en komt de knaap niet; dwang werd nooit uitgeoefend.

Zo'n begincursus wordt in het algemeen wat aantrekkelijk gemaakt door vóór of ná een partijtje voetbal, wat postzegels, 'n spelletje badminton enz. Opgetekend wordt welke jongens geweest zijn en de afwezigen worden de volgende morgen aan hun afspraak herinnerd. Zoals spreekt vallen er deelnemers af. Op de les wordt dan aan de hand van platen en vertellingen het eerste deel van de katechismus behandeld. Na ongeveer een jaar wordt uit deze cursus de doopcursus gevormd. Meestal wordt die op Zondagmorgen gegeven om de jongens gelegenheid te geven er vóór de heilige Mis bij te wonen. Dat de jongens er dan heel wat voor over moeten hebben, begrijpt u. De sport wordt in Indonesië op Zondag nog meer beoefend dan hier en ook daar draaien de bioscopen en in een zwembak is het allicht frisser dan in een schoolbank. Toch hebben we altijd aan het idee vastgehouden: ze moeten er iets voor over hebben. De reden is duidelijk.

Op zo'n doopcursus worden dan de twee andere delen van de katechismus behandeld. En als men dan zover is, dat er zijn die het heilig Doopsel willen ontvangen en voldoende weten, wordt de priester meer actief ingeschakeld. Deze onderzoekt de kennis en de gezindheid; bij het kennisonderzoek is dikwijls de broeder aanwezig om de vragen kinderlijk te doen zijn. Is alles in orde bevonden, dan gaat de priester naar het huis van de candidaat om met de ouders te zaak de bespreken en ook hen de consequenties onder het oog te brengen. Is alles klaar, dan wordt meestal omstreeks een grote feestdag — Kerstmis of Pasen — het heilig Doopsel toegediend, waarbij de ouders, de katholieken en niet-katholieken van

de klas worden uitgenodigd. Onder het toedienen van het heilig Doopsel wordt dan de plechtigheid uitgelegd en door boekjes kunnen ze alles volgen. Zo'n plechtigheid heeft op niet-katholieken meer dan eens zo'n indruk gemaakt, dat deze nieuwe candidaten opleverde.

Eén ding moet ons nog van het hart en het is werkelijk hartetaal. De Indonesische regering wil zo vlug mogelijk vooruit op onderwijsgebied (het vorig jaar werd een geweldig plan gemaakt) en op de scholen wil de Masjumi mohammedaans godsdienstonderwijs verplicht stellen. Willen wij in Nederland helpen de grote oogst daar binnen te halen (en de tijd dringt!), dan zijn er krachten nodig en veel! Mochten er hier zijn, die de religieuzen in hun missiegebied kunnen gebruiken, laten ze bij de vele congregaties aandringen en blijven aandringen. We weten, dat u de kans loopt op een nette manier aan de deur gezet te worden; ik zou u willen adviseren: Kom dan — misschien 'n minder nette manier — aan de achterdeur weer binnen; een klooster heeft vele in- en uitgangen. Dring aan te pas en te onpas. En uw aanhouden zal door en met Christus' genade door de handen van de Onbevlekte, die de Middelares is van alle genade, bekroond worden, volgens de woorden van onze Zaligmaker: En ziet, *Ik* ben met u alle dagen tot het einde der wereld.

Nijmegen

MISCELLANEA

Gegevens omtrent Indonesië. — Volgens een uitvoerige statistiek, uitgegeven door Z.H.Exc. Mgr. G. M. de Jonghe d'Ardoye, apostolisch internuntius in Indonesië, behoorden in Augustus 1953 van de 78.569.429 inwoners van de republiek Indonesia en Nederlands Nieuw-Guinea 1.021.252 personen tot de katholieke Kerk. Verleden jaar September bedroeg het aantal katholieken 961.545.

Uiteraard dient deze vooruitgang voor een groot deel te worden toegeschreven aan de natuurlijke aanwas der bevolking. Maar het is betekenisvol, dat in het afgelopen jaar ongeveer 26.000 volwassenen, en niet in stervensgevaar, gedoopt werden. Bij de detail-opgaven zijn indrukwekkende cijfers; we noemen slechts het aantal bekeerlingen (tijdens het afgelopen jaar) op Flores 5382, op Timor 6258, in Medan 4415, in Semerang 2440, in Merauke (Nederl. Nieuw-Guinea) 2009.

Er zijn 3 Indonesische bisschoppen, 50 Indonesische seculiere en 73 reguliere priesters werkzaam. Voor de opleiding van de inheemse clerus zijn er thans 6 groot-seminaries met een totaal van 65 theologie-studenten, en 21 klein-seminaries met 966 leerlingen. Het aantal katholieke scholen is eveneens indrukwekkend: 1551 lagere scholen, 195 middelbare scholen, 106 vak-scholen. In totaal wordt het onderwijs op deze instellingen gevolgd door ruim 300.000 leerlingen.

De positie van de katholieke ziekenhuizen in Indonesië is blijkens de statistiek

nog ongelijkmatig. In totaal beschikt Indonesië over 55 katholieke ziekenhuizen; Nieuw-Guinea heeft er slechts één. Het Apost. Vicariaat Semarang neemt in dit opzicht in Indonesië de eerste plaats in met 7 ziekenhuizen.

Ten slotte wordt medegedeeld, dat er een Katholieke Encyclopaedie in voorbereiding is, die in 1954-1955 het licht zal zien en die de eerste encyclopaedie zal zijn, die in de landstaal uitkomt.

Journées d'Etudes te Parijs. — Er is een kort „rapport d'ensemble" verschenen van de „Journées d'études sur la cartographie des religions en Afrique Noire", gehouden te Parijs van 29 Juni tot 3 Juli 1953 onder voorzitterschap van prof. G. Le Bras. Het behelst de volgende punten: 1. L'Islam en Afrique Noire; 2. Le christianisme en Afrique Noire; 3. Les religions traditionnelles de l'Afrique Noire.

Studiedagen te Würzburg. — Van 2-9 Jan. 1954 hebben de in het S.I.L.M. (Secrétariat International du Laïcat Missionnaire) verenigde lekenmissiebewegingen in Würzburg studiedagen gehouden ter bezinning op en ter bespreking van de geestelijke grondslagen van het apostolaat van de leek in de vestiging en uitbreiding van de Kerk.

Rohani. — Naast verschillende weekbladen en tijdschriften in het Indonesisch en Javaans verschijnt sinds het begin van het jaar 1954 een maandschrift in de Indonesische taal, getiteld: Rohani, gewijd aan het geestelijk leven en bestemd voor de priesters en religieuzen van Indonesië.

Missiologische Conferenties te Lyon. — De missiologische conferenties, die in het voorjaar van 1954 aan de Facultés catholiques de Lyon gegeven worden, behandelen als algemeen onderwerp: *Avenir économique et social de l'Afrique et de l'Asie.*

Achtereenvolgens worden besproken: Le monde du travail en Afrique Noire un an après la promulgation du Code du travail, door N.N.; Les Fokonolonas et la modernisation de Madagascar, door E. Adriantsilaniarivo; Les chrétiens devant l'évolution sociale des pays de mission, door dr. Aujoulat; Les structures économiques actuelles de l'Union Française assurent-elles l'amélioration du niveau de vie des populations, door G. Suffert; Les services sociaux publics en Afrique Noire, door dr. de Monvalon; La réforme agraire, problème social numéro Un de la Chine, door J. Tchen-Tsiuen-Cheng.

Nederlandse missieprelaten — Z.H.Exc. Mgr. J. VRAKKING M.S.C. heeft om gezondheidsredenen ontslag aangevraagd als bisschop van Surigas in de Philippijnen.

Z.H.Exc. Mgr. F. BLESSING O.S.C. heeft om gezondheidsredenen ontslag aangevraagd als apostolisch vicaris van Bondo (Belgisch Congo).

Boekbespreking

G. VROMANT C.I.C.M.: *De bonis temporalibus ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum*, Museum Lessianum, section théologique no. 19, 329 pp., editio tertia recognita, Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1953.

Op verzoek van verschillende missieoversten heeft p. Vromant een derde uitgave bezorgd van het werk, dat voor de eerste maal in 1927 en voor de tweede maal in 1934 was verschenen. Rekening houdend met de nieuwere decisies van Rome en de vooruitgang van het canoniek recht als wetenschap, heeft Sch. zijn boek opnieuw geheel herzien en bijgewerkt. De verdienstelijke eigenschappen der geschriften van p. Vromant zijn trouwens voldoende bekend: overzichtelijk geordend, degelijk gedocumenteerd en gericht op de praktijk. Zich vooral op missionnair standpunt plaatsend, heeft Sch. in dit boek alles bijeengebracht, wat op enigerlei wijze met de kerkelijke goederen in betrekking staat.

Sch. heeft zijn tractaat over vijf titels verdeeld. De eerste titel: ,,*Prolegomena*", is gewijd aan de beginselen en algemene begrippen over het recht van de Kerk om eigendom te verkrijgen en tijdelijke goederen te bezitten, enz. Hoezeer hij de jongste literatuur bij de afzonderlijke kwesties verwerkt heeft, blijkt o.a. op blz. 30 nota 3, waar bij de kwestie, of de missiestatie een rechtspersoon is, verwezen wordt naar een artikel in de Studia Missionalia van 1950, een ander in Het Missiewerk van 1951 en een boek van 1952.

De tweede titel: ,,*De bonis ecclesiasticis acquirendis*", handelt over de eigendomsverkrijging in het algemeen en in de missie in het bijzonder — waarbij de niet gemakkelijke kwestie van de scheiding der goederen ter sprake komt — en de verschillende wijzen van eigendomsverkrijging, o.a. giften, belastingen, kerkelijke taxen, verjaring, vrome wilsbeschikkingen.

De derde titel: ,,*De bonis ecclesiasticis administrandis*", geeft de normen voor het beheer van de kerkelijke goederen, met name van het beheer der goederen, die aan religieuze communauteiten behoren en die voor de missie bestemd zijn.

De vierde titel: ,,*De contractibus*", bespreekt de overeenkomsten omtrent kerkelijke goederen en met name de vervreemding van kerkelijke goederen.

De vijfde titel: ,,*De piis fundationibus*", zet omtrent de fundaties o.a. uiteen: begrip, totstandkoming, belegging, waarborgen voor de uitvoering der verplichtingen, reductie der verplichtingen.

Het is overbodig dit praktisch handboek, waarin Sch. zich niet altijd tot een zuiver-juridische uiteenzetting bepaalt, doch soms ook korte pastoraal-theologische beschouwingen en wenken invlecht, aan missionarissen en toekomstige missionarissen aan te bevelen; zij zullen het met veel vrucht kunnen raadplegen, hetgeen door een alphabetisch register nog wordt vergemakkelijkt.

Nijmegen A.M.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1952-1953, 19.-20. Jahrgang, 32. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz), 104 S., Selbstverlag des Skamb, Albertinum, Freiburg i.d. Schw.

Met oprechte vreugde begroeten we wederom het verschijnen van het Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz, dat in 1952 door een samenloop van omstandigheden verstek had laten gaan en thans als 19e-20e jaargang voor de jaren 1952 en 1953 moet gelden en tevens als 32e jaarboek van de Academische Missievereniging aan de Universiteit van Fribourg (Zw.).

Nadat de twee vorige jaarboeken (1950 en 1951) aan Afrika gewijd waren, meende men thans met de behandeling van Zuid-Amerika te moeten beginnen, ofschoon dit niet tot de missiegebieden in de gebruikelijke betekenis van het woord kan gerekend worden; de inheemse hiërarchie is er immers reeds lang gevestigd en nog slechts enkele gebieden ressorteren er onder de S. Congregatio de Propaganda Fide. Wie zich echter niet aan de uiterlijke schijn vergaapt, zal zonder moeite het précaire van de toestand der katholieke Kerk in die landen inzien. Wellicht nergens ter wereld bestaat er zo'n schrikbarende wanverhouding tussen het aantal katholieken en dat van de priesters in de zielzorg; daarbij komen de mengeling van rassen, het verschil van nationaliteiten en de onmetelijke afstanden de moeilijkheden nog vergroten. Volgens alle ter zake kundigen maakt dan ook dit continent momenteel een zware morele en geestelijke crisis door.

De Schweiz. Kath. Akad. Missionsbund (Skamb), onder de stuwende leiding van zijn permanente secretaris Rev. Dom. Dr. P. Späni, heeft gemeend in de opgezette Zuid-Amerika-reeks van de jaarboeken het eerste nummer geheel aan Brazilië te moeten wijden, en wel voornamelijk om geschiedkundige beweegredenen: deze voormalige Portugese kolonie heeft nl. een totaal ander verleden dan de andere landen van Latijns Amerika. Overigens is dit land zo immens en komen er zo menigvuldige problemen aan de orde, dat het alleszins verantwoord is er zich meer intens mee bezig te houden.

Allereerst schildert dr. Edgar Schorer op aangrijpende wijze en met statistieken de „Priesternot in Zentral- und Südamerika" (blz. 7-15). Daarna schetst de bekende missiehistoricus p. dr. L. Kilger O.S.B. de eerste drie eeuwen van de geloofsverkondiging in Brazilië in zijn artikel: „Die Botschaft Christi kommt ins ‚Irdische Paradies' (blz. 16-25), zoals Vespucci het land een jaar nadat het in bezit genomen was (1500) noemde. P. dr. Wilh. Saake S.V.D., die in Brazilië werkt, heeft niet minder dan drie bijdragen voor dit jaarboek verzorgd. In zijn eerste artikel: „Brasilien, Der schlafende Riese beginnt sich zu regen" (blz. 26-51), geeft hij ons o.a. een kijk op de verschillende rassen, die men in Brazilië aantreft: Indianen, negers, mulatten. In een tweede artikel schrijft hij over „Sao Paolo, la ville des superlatifs" (blz. 52-58), als het grootste industriële centrum van Latijns Amerika, als de stad van de wolkenkrabbers, als de stad van volken en rassen, als het godsdienstig middelpunt van Brazilië. In een derde artikel: „Le protestantisme au Brésil" (blz. 59-62), constateert hij de aanwas van het protestantisme aldaar, onderzoekt hiervan de oorzaken en geeft een karakteristiek van het protestantse christendom in Brazilië. De redactie van het jaarboek meent vervolgens „das Japaner-Problem in Brasilien" (blz. 63-70) aan de orde te mogen stellen, waarna

fr. José V. da C. César in het kort „Le mouvement missionnaire au Brésil" (blz. 73-77) schetst.

Met enige officiële mededelingen omtrent de Skamb en de Priestermissiebond in Zwitserland, een lijst van vertrokken en overleden Zwitserse missionarissen, missiebroeders en missiezusters in 1951 en 1952, en een nauwkeurige missiebibliographie van katholiek Zwitserland over 1951 van de hand van prof. dr. Joh. Beckmann S.M.B., wordt dit geïllustreerd en keurig uitgegeven jaarboek besloten. Tolle, lege.

Nijmegen A.M.

PROF. DR. P. J. ZOETMULDER: *Cultuur Oost en West*, 186 pag., C. P. J. van der Peet, Amsterdam-Penerbitan dan Balai Buku Indonesia, Djakarta-Surabaia 1951.

MET dit werk heeft prof. Zoetmulder S.J., hoogleraar in de taal- en letterkunde van het oud-javaans aan de Gadjah Mada-Universiteit te Jogjakarta, een bijdrage willen leveren tot het grote cultuurdebat, dat thans de geesten van zoveel indonesische intellectuelen bezig houdt. Hoe zal de cultuur van de nieuwe staat zich verhouden tot het Westen? Ziedaar de beslissende vraag. Is hier een zekere assimilatie mogelijk, misschien zelfs wenselijk? Of dient, juist omgekeerd, het Oosten tot elke prijs geheel zichzelf te blijven, en behoort iedere westerse inslag dus principieel te worden geweerd? Men ziet, de hangende kwesties zijn evenzeer van practische betekenis, als ze om zakelijke zelfbezinning vragen. En men gaat niet te ver, met te zeggen dat het te geven antwoord in veel gevallen beslist over de concrete interpersonale verhoudingen, wanneer Oosterlingen en Westerlingen elkaar ontmoeten.

Prof. Zoetmulder's antwoord is even tactisch als principieel. Zo schrijft men alleen over vragen, waaraan men niet enkel een leven van studie en overdenking heeft gewijd maar tegelijkertijd ook het volle hart en zijn volle persoon. Hij wenst ten slotte enkel „(de) mogelijkheid van een contact tussen de culturen in Oost en West . . . niet a priori te ontkennen" (177); en betoogt verder — nu positief — dat „(uitwisseling) van culturele elementen mogelijk is, mits ze opgenomen worden in een levend geheel, dat kracht genoeg bezit, die elementen in eigen leven te verwerken". „Veranderingen zijn mogelijk . . . ., maar ze worden niet verkregen door de band met het oude radicaal te verbreken" (178).

Het begrip: cultuur wordt door iedere auteur weer anders opgevat en gedefinieerd. Prof. Zoetmulder moet daarom een zeer lange weg afleggen, voordat hij van zijn kant een duidelijk en redelijk voorstel kan doen (10-63). Eerst worden „cultuur" en „civilisatie" onderscheiden (19); en bij het eerste begrip valt daarna de nadruk vooral op de eenheid en de totaliteit van het verschijnsel, de achtergrond van het gehele wereldbeeld die doorwerkt, de invloed van ras en geografisch milieu, maar daarnaast evenzeer op de activiteit van de mens die al deze factoren in een zeer positief, ja creatief proces tot een geheel mocht samenvatten. Cultuur is heel wat meer dan enkel een „way of life" (Dawson); „wij zijn onze cultuur", zoals J. van Baal het scherp formuleert.

Duidelijk is de auteur bijzonder op zijn terrein in het tweede deel van zijn boek

(64-96), waarin gevraagd wordt wat „Oost" en „West" nu verder precies betekenen in cultuurhistorisch verband. Het antwoord is niet gemakkelijk te geven: voorzover er geographische en culturele grenzen te onderscheiden vallen, lopen die in de verschillende perioden der geschiedenis geheel anders. En in ieder geval zijn er ook verscheidene voorbeelden, waarin juist de hogere culturen, zoals die van India en van de Islam, door vermenging èn van oostelijke èn van westelijke elementen zijn ontstaan. Ook hier heten de gevaren die het helder en evenwichtig oordeel bedreigen dus weer: simplisme en sentiment. Men staat op dit terrein nu eenmaal voor zeer complexe verhoudingen.

Hoe vaak de culturen van „Oost" en „West" zuiver als tegenstellingen worden gezien, weet ieder. Primitief tegenover geciviliseerd, prelogisch tegenover wetenschappelijk, magisch tegenover rationeel-deductief, collectivistisch tegenover individualistisch, levens- en wereldontkennend tegenover levens- en wereldaanvaardend, mystiek-monistisch tegenover ethisch-dualistisch, — ziedaar enige van de karakteristieken die men veelal in de literatuur vindt toegepast. Prof. Zoetmulder van zijn kant ontkent, dat er op dit punt waarlijk enig „wezenlijk verschil" zou bestaan. Het onderscheid kan naar zijn mening hoogstens partieel zijn, en op een zekere specialisatie berusten. De conclusie van het betoog blijft aldus goeddeels negatief, naar men ziet. En men vraagt zich af, of met name het psychologisch onderzoek van de laatste jaren niet ook de weg gewezen heeft naar een meer positieve visie: Het mens-zijn is een kategorie, die nòch door het Oosten nòch door het Westen geheel in al haar mogelijkheden en variaties wordt uitgeput. Slechts de samenwerking en de onderlinge doordringing realiseert hier alle nuancen en vormen, die mogelijk zijn. Het redelijk geleide contact doet m.a.w. het niveau niet dalen, maar kan dit juist doen stijgen.

Geheel in deze laatste geest is overigens ook prof. Zoetmulder's laatste overzicht gehouden (169-180). Met name wordt het cultuurpessimisme gehekeld, dat sinds Spengler op vele plaatsen verspreid raakte. „(De) mogelijkheden om te verschillen (zijn) oneindig in aantal; de mogelijkheid om gelijk te zijn is er slechts één. En het zou goed zijn, zich ook zo nu en dan verrast te tonen over het zo vaak werkelijkheid worden van die ene mogelijkheid."

Dit boek zij van harte aanbevolen! Men dient daarin zeker veel meer te zien dan enkel een gelegenheidspublicatie. Het is een model van een voorzichtige en aangepaste methode; en ieder die weet te lezen kan er uit leren hoe men voor een gemengd publiek, ook in zeer moeilijke omstandigheden, goede en gezonde ideeën kan verspreiden, zonder ook maar op een enkel punt gevoeligheden te raken.

Nijmegen J. WILS

W. J. S. POERWADARMINTA-DR. A. TEEUW: *Indonesisch-Nederlands Woordenboek*, tweede, bijgewerkte druk, J. B. Wolters, Groningen 1952.

BINNEN twee jaar tijds is het noodzakelijk gebleken van dit Woordenboek een tweede druk te doen verschijnen. Men behoeft daarover niet verbaasd te zijn. De oorzaak ligt niet b.v. in de verschijning van de reeds lang verwachte officiële

Istilah, waarin de technische termen zullen worden vastgelegd, maar in de voortreffelijke innerlijke en uiterlijke kwaliteiten van dit Woordenboek zelf. Zowel met het klassieke maleis als met de bahasa indonesia, die zich in een periode van stormachtige ontwikkeling bevindt, is zoveel mogelijk rekening gehouden. Van de technische taal zijn voorlopig ook allerlei vormen opgenomen, die nog wel niet als officieel geboekstaafd konden gelden, maar die anderzijds waarschijnlijk toch wel de weg naar de levende taal zullen vinden. Zelden zal men dit boek daarom tevergeefs opslaan. Vooral van belang is verder ook, dat in de lemmata telkens met een klein tekentje aangegeven wordt, tot welke ,,taalkring" een bepaald woord behoort. De uitvoering van het werk is voortreffelijk. De tekst is op een typisch ,,open" wijze ingedeeld, die de uitgevers alle eer aandoet. De weinig fraaie term *correlate* in de noot op blz. VIII is gehandhaafd.

Nijmegen J. WILS

B. A. G. VROKLAGE S.V.D.: *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*; erster Teil, 688 pp. in 8°, mit 18 Abbildungen; zweiter Teil, 228 pp. in 8°; dritter Teil, 106 Tafeln in 4°, 426 Bilder, zumeist nach Photographien des Verfassers, E. J. Brill, Leiden 1953.

DIESES eindrucksvolle, umfangreiche Werk bildet die wissenschaftliche Hinterlassenschaft des ersten Vertreters der Ethnologie am Missiologischen Institut der R.K. Universität zu Nijmegen, der durch einen tragischen Verkehrsunfall am 7. Oktober 1951 allzufrüh mitten aus seiner unermüdlichen Arbeit gerissen wurde.

Die Drucklegung begann bereits 1940, wurde dann durch den Krieg unterbrochen und konnte erst 1951 weitergeführt werden. Beim Tode des Verfassers lag ungefähr die Hälfte des Textes aus dem Holländischen übersetzt und von ihm selbst korrigiert vor, die weitere Drucklegung überwachte F. Bornemann vom Anthropos-Institut zu Posieux-Fribourg (Schweiz).

Das Werk, das mit Unterstützung der ,,Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek" erscheint, ist die Frucht einer Forschungsreise, die der Verfasser in den Jahren 1936-1938 nach Timor und Flores unternommen hat, wobei er sich bei dem Stamme der Belu in Mitteltimor von Anfang Januar bis Ende Juli 1937 aufhielt.

Wer die überaus schnelle Arbeits- und Schreibweise von Professor Vroklage kannte, ist nicht zu sehr darüber erstaunt, dass er in der verhältnismässig kurzen Zeit von nicht einmal sieben Monaten bei den Belu ein so umfangreiches und sozusagen lückenloses Material über alle Seiten ihrer Kultur sammeln konnte. Zu diesem gewaltigen Werke standen ihm seine Mitbrüder, die in Timor als Missionare wirkten, mit Rat und Tat zur Seite. Ausserdem hatte er gute eingeborene Kräfte als Helfer zur Verfügung.

Der erste, umfangreichste Teil des Werkes behandelt nach einer Beschreibung des Landes und seiner Bewohner die materielle und soziale Kultur der Belu. Der zweite Teil bringt alles, was man unter der Überschrift ,,Religion" zusammenfassen kann, ferner Tänze und Spiele und schliesslich einige psychologische Beob-

achtungen an Schulkindern. Der dritte Teil enthält 426 Bilder auf 106 Tafeln wobei die Photo- und Reproduktionstechnik als sehr gut bezeichnet werden müssen.

Neben dem Text sind gerade auch die Bilder wertvoll und aufschlussreich für die Erkenntnis eines Komplexes, der seit geraumer Zeit die Ethnologen besonders interessiert, der fast auf der ganzen Erde wirksam gewesen ist, der Megalithkultur. Durch den Vergleich der bei den Belu noch lebendigen Formen dieser Kultur mit Formen, wie sie bei anderen Völkern noch lebendig sind, kann man hoffen, die ursprüngliche Megalithkultur nach ihrem äusseren und inneren Erscheinungsbild zu rekonstruieren.

Vroklage stellt sich vielfach bewusst in Gegensatz zu älteren Berichterstattern, besonders zu H. J. Grijzen, dessen „Mededeelingen omtrent Beloe" 1904 erschienen sind. Diese Verschiedenheiten bedürfen wohl noch einer Nachprüfung, soweit das noch möglich ist.

Entsprechend dem besonderen Interessenkreis des Verfassers sind die Kapitel über Religion, Sittlichkeit und soziologische Phänomene besonders sorgfältig und eingehend behandelt und bringen interessantes und wertvolles Material. Dankenswert ist die reiche Sammlung namentlich religiöser Texte in der Landessprache, dem Tetun. Mit unermüdlichem Fleiss hat Vroklage diese mit Hilfe seiner Mitarbeiter zusammengetragen, und, obwohl des Tetun unkundig, hat er sie erklärt und mit Unterstützung von Dolmetschern übersetzt.

Aus all diesen Erscheinungen der geistigen Kultur geht mit besonderer Eindringlichkeit hervor, wie stark die kulturellen Mischungen bei den Belu sind. Diese werden besonders gut manifest in den Verschiedenheiten zwischen Nord- und Südbelu, auf die Vroklage immer wieder hinweist, und die nicht nur auf moderne Einflüsse zurückgehen. Man kann es vielfach mit Händen greifen, wie das Gebet im Begriffe ist, sich zur magischen Formel zu wandeln, wie die religiös-symbolische Zeremonie auf dem Wege ist, ein magischer Ritus zu werden. Das deutet wohl hin auf die Mischung einer religiös-theozentrischen, auf die Gemeinschaft gerichteten Haltung mit einer magisch-anthropozentrischen, auf die egoistischen Interessen des Individuums gerichteten. Diese Mischung hat Verhältnisse geschaffen, die es erklärlich machen, dass Verfasser gelegentlich ungünstige Allgemeinurteile über die religiöse und sittliche Einstellung der Belu fällt. Schon zu seinen Lebzeiten haben diese Urteile zu einer Kontroverse geführt. Sie können aus dem eigenen Material Vroklages heraus als zu einseitig nachgewiesen werden.

Kleine Entgleisungen nach der evolutionistischen Seite hin, die dem sonst streng historisch eingestellten Verfasser gelegentlich unterlaufen, sollten ebenfalls nicht auf die Goldwage gelegt werden. Ich denke an einzelne Allgemeinurteile über „die Primitiven", wie: „Der Primitive denkt bei der Ehe zuerst an den ökonomischen Vorteil" (I, S. 271), oder: „Von einer Erziehungsmethode oder von feststehenden Erziehungsgrundsätzen ist bei den Primitiven natürlich keine Rede" (I, S. 454). Solche Dinge spielen im Rahmen dieser ausgezeichneten Arbeit eine nebensächliche Rolle und werden zudem noch kompensiert durch viele gute psychologische Beobachtungen, die dem Buche einen besonderen Wert verleihen.

Alles in allem muss man sagen, dass Vroklage sich mit seinem letzten, so monu-

mentalen Werke ein wissenschaftliches Denkmal von bleibendem Werte gesetzt hat, das uns schmerzlich zum Bewusstsein bringt, was die Ethnologie durch seinen so frühen Tod an ihm verloren hat.

Was man dem Werke noch wünschen möchte, wäre eine Karte und ein gutes Sachregister.

Nijmegen R. J. Mohr

P. Dr. Hermann Bader S.V.D.: *Die Reifefeiern bei den Ngada (Mittelflores, Indosien)*, St. Gabrieler Studien, XIV. Band, 146 Seiten, 3 Kärtchen, St.-Gabriel Verlag, Mödling bei Wien, o.J.

Die vom Missionshaus St. Gabriel bei Wien verlegte Publikationsreihe „St. Gabrieler Studien" hat uns bereits eine Anzahl beachtenswerter Arbeiten geschenkt. Die vorliegende Studie reiht sich würdig den bisher erschienenen an.

Der Verfasser hat selbst von 1931-1940 als Missionar unter den Ngada gewirkt und hat einen grossen Teil seines Materials persönlich gesammelt. Er schliesst sich bewusst an die zahlreichen, so verdienstlichen Publikationen seines Mitbruders Paul Arndt über diesen interessanten Stamm an.

Methodisch geht Bader so vor, dass er zuerst das Material vorlegt über die verschiedenen Phänomene, die man als „Reifefeiern" zusammenfassen kann: Beschneidung, Zähnefeilen und -schwärzen, das sogenannte Kusu-bue-Fest der Mädchen, Einsetzen der Ohrringe und Tatauierung. Sodann wird dieses Material von den Ngada jedesmal mit den entsprechenden Daten sowohl bei den anderen Stämmen von Flores wie auch auf den Nachbarinseln verglichen. Schliesslich wird versucht, die bei den Ngada vorliegenden Riten in einen grösseren kulturellen und kulturhistorischen Rahmen einzuordnen.

Für seine vergleichenden Ausführungen stützt sich der Verfasser auf Forschungsergebnisse der Wiener kulturhistorischen Schule, die teilweise zeitlich doch schon ziemlich weit zurückliegen und in der Zwischenzeit auch von Vertretern dieser Schule selbst auf Grund neuerer Forschungen mehr oder weniger als problematisch oder verbesserungsbedürftig erkannt sind.

Das ist einer der Gründe, warum Bader nur zu sehr unsicheren Ergebnissen gelangen kann. Ein weiterer Grund liegt in den komplizierten Kulturverhältnissen bei den Ngada, die schon in den Arbeiten von P. Arndt immer wieder aufscheinen.

Kulturhistorisch kommt Verfasser zu dem Ergebnis, dass bei den Ngada eine ursprüngliche mutterrechtliche Kultur mit Mondkult von einer vaterrechtlich-totemistischen mit Sonnenkult und schliesslich von einer Megalithkultur mit Ahnen- und Mondkult überlagert wurde. Dieses Ergebnis ist nicht nur in einer Hinsicht problematisch, aber auch die Einwendungen dagegen werden problematisch bleiben.

Auf die eigentlich religiöse Bedeutung der Reiferiten scheint mir Bader zu wenig einzugehen. Von der Sicherheit seiner Zuteilung der Riten für Knaben an eine vaterrechtliche, für Mädchen an eine mutterrechtliche Kultur ist er selbst nicht so ganz überzeugt. Bedeutsam ist jedenfalls, dass wenigstens auf Flores die Beschneidung offenbar nicht in einen totemistischen Komplex gehört.

Ferner ist beachtenswert die Feststellung, dass bei den Ngada das ,,Mutterrecht" auf sexualethischem Gebiete strenger ist als das ,,Vaterrecht", was mit dazu beitragen kann, das gegenteilige, immer noch vorgebrachte Axiom endlich aus der Welt zu schaffen.

Befremdend ist, dass Bader sich offenbar der Auffassung Pettazzonis von der Beicht der Naturvölker anschliesst, wenn er von einer ,,magischen" Beicht bei Gelegenheit von Beschneidung und Zahnoperationen spricht.

Der grosse Wert dieses Buches liegt nicht zuletzt in den vielen Ansatzpunkten, die im Material für weitere Forschungen enthalten sind. Ich nenne nur die stark ausgebildete Symbolik, in der Bedeutung etwa des Blutes, der roten Farbe, der Transvestiten. Diese bedeuten auch für den ethnologisch und religionswissenschaftlich interessierten Missionar wichtige Fingerzeige für eigene Forschung.

Nijmegen R. J. MOHR

DR. J. BOELAARS: *Nieuw-Guinea, uw mensen zijn wonderbaar*, 167 blz., Paul Brand N.V., Bussum 1953.

WANNEER de lezer dit boek op de laatste bladzijde dichtslaat, zal zijn verbeelding nog geboeid zijn door de vreemde tonelen, die hij aan zijn geestesoog voorbij zag trekken: die aanval van enige geloofshelden op vunzige moerassen, ondoordringbare oerwouden en woeste oermensen, op duivelse machten en menselijke hartstochten, om in een gigantische strijd een provincie toe te voegen aan het Rijk Gods; die lezer zal dan bij zichzelf mompelen: Nieuw-Guinea ook uw missionarissen zijn wonderbaar.

Er behoorde durf toe voor dr. B. om na zo'n kort verblijf op Nieuw-Guinea reeds met een boek voor den dag te komen. Men is immers gerechtigd, aan een officieel aangestelden ethnoloog eisen te stellen.

Ofschoon schrijver meermalen laat uitkomen, dat hij dit boek niet beschouwd wil zien als een diepgaande wetenschappelijke studie, geloof ik toch, dat dit boek ook den ethnoloog in dr. B. alle eer aandoet.

Het is geworden een machtig, aangrijpend missie-epos.

Om dit epos te schrijven, hebben de omstandigheden dr. B. buitengewoon begunstigd. Hij kwam op Nieuw-Guinea op het meest geschikte ogenblik. Eertijds was het schier onmogelijk, om uit die heidenen iets los te peuteren, dat op hun adat en mythen betrekking had. Zij waren gebonden door een geheim op welks schending de onverbiddelijke doodstraf stond. Er was bovendien zoveel, dat het daglicht niet kon verdragen. Hun gebruiken waren pathologisch geworden; praktijken, die beoogden het leven van stam en van persoon veilig te stellen, voerden dit volk tot een wissen ondergang. [1] De vreemdeling was gekomen om deze ramp van dit volk af te wenden, desnoods met den sterken arm deze uitspattingen te verhinderen. Hoe minder hij vernam, hoe minder hij zou kunnen remmen. Bang voor het geneesmiddel verborgen zij hun kwalen voor den heelmeester.

[1] Bij de Marind had een venerische ziekte in de tijd van 10 jaren twee derde der bevolking weggemaaid.

Thans zijn ook de ouderen christen geworden. Zij hebben van dit glorieus maar noodlottig erfdeel der vaderen afstand gedaan en maken er geen angstvallig geheim meer van. Nu benutte de ethnoloog zijn kans. Binnen een paar tientallen jaren zijn de ouderen verdwenen en het opkomend geslacht, dat ze niet meer heeft beleefd, zal er hoogstens nog vage gegevens van behouden hebben.

Een andere gunstige omstandigheid, die dr. B. zeer te stade kwam, was, dat hij de beschikking kreeg over de bevindingen en ervaringen van verschillende collega's, die hier hun sporen reeds verdiend hadden. Hij heeft daarvan een dankbaar en ruim gebruik gemaakt.

Deze gunstige omstandigheden blijven er ons borg voor, dat de haast, welke dr. B. betrachtte, om iets van zich te laten horen, geen afbreuk behoeft te doen aan de degelijkheid van zijn werk.

Het is te begrijpen, dat een jong ethnoloog onder den indruk komt van de fantastische rituelen en voorouderopvoeringen der Papoeas. Die zijn in hun grootse en zwierige uitbeelding van een majestueuze, zij het dan wilde schoonheid.

,,Dat is nu ons bidden," zei mij eens een Papoea, die wel wist, dat wij missionarissen er nogal wantrouwend tegenover stonden. Toch behelsde dit gezegde meer waarheid, dan die man wellicht zelf vermoedde.

Godsdienst, in ruimen zin genomen, is immers trachten om met behulp der hoogste macht, die wij kennen, het hoogste goed te bereiken, dat wij kennen. Voor ons, christenen, betekent dat, met Gods hulp den hemel te verkrijgen. Deze heidenen kenden geen van beide. De hoogste macht, die zij kenden, waren geesten en magische krachten; het hoogste goed, dat zij kenden, was een lang en gelukkig leven. Op dit doel waren al hun geheime riten en praktijken ingesteld en kan men dus hun koppensnellerij rituele moord, en de sexuele uitspattingen aan hun mythevoorstellingen verbonden, rituele ontucht noemen. Beide vinden wij ook bij de heidenen der oudheid in hun mensenoffers en tempelprostitutie. Doch al lag dit ten grondslag aan deze praktijken, we behoeven ons niet te ontveinzen, dat boze hartstochten en menselijke verdorvenheid hierbij ook een rol speelden.

Zou men dit niet ,,de slavernij des duivels" kunnen noemen, dat de duivel aan volkeren handelingen wist op te leggen, die zij krachtens de natuurwet toch als verwerpelijk aanvoelden? Het is dan ook wel merkwaardig, dat, ofschoon bij die riten de sexuele uitspattingen er de eigenlijke kern van uitmaken, deze toch nooit in 't openbaar maar in 't verborgen achter de schermen plaats vonden.

Het is dan ook te begrijpen, dat men met weemoed in 't hart er toe overgaat, deze schitterende kunstuiting van een volk, die tevens zowel zijn levenslust als zijn levenshonger vertolkt, te verbieden, stuk te slaan en men zich afvraagt, of die toch slechts terzijde er van gepleegde misbruiken, er niet van los te maken zijn. Gebruiken eren, misbruiken weren was steeds de leus van ons, missionarissen.

Herhaaldelijk is dan ook in den loop der jaren getracht, zulke gekuiste voorstellingen te organiseren bij feestelijke gelegenheden. Doch het initiatief daartoe zou niet van hoger moeten uitgaan, doch uit het volk zelf moeten voortkomen.

Of dit gebeuren zal, durf ik te betwijfelen. Deze voorstellingen eisen een moei zame en langdurige voorbereiding. Eertijds werd men daartoe door den drang der

noodzakelijkheid gedwongen; het moest, om ziekten te weren en het leven veilig te stellen. Dit bezielende motief is er thans aan ontnomen.

Deze voorstellingen zijn schoon, doch van een wilde, woeste schoonheid. Onze bekeerlingen, aan kleding en enige beschaving gewend, zullen zich schamen, hun lichaam te beschilderen en op te tuigen zoals bij dit toneel gebruikelijk was (vgl. blz. 99).

Wel zal men echter vele symbolen kunnen overnemen die hun toepassing zullen vinden bij het vieren van onze christelijke feesten. Prachtig is b.v. het altaar op den heuvel van Kepi onder een ereboog van kleurrijke schilden en kunstig bewerkte speren.

Dr. B. heeft ons de diepe verdorvenheid van het heidendom laten zien, vrijmoediger wellicht dan ooit een schrijver voor het grote publiek dat heeft durven doen. Maar als wij die vunzige diepte gepeild hebben, bevroeden wij ook beter den heerlijken luister der apotheose in het overweldigend vredesfeest te Kepi, waar honderden koppensnellers, die elkaar belaagden als bloeddorstige roofdieren, hun kostbare lansen, hun glorie en hun trots, stuk breken ten teken dat zij de vrede van Christus aanvaarden; in die massale doop- en vormfeesten, waar duizenden heidenen aan de macht des duivels onttrokken worden en herschapen tot kinderen Gods. Dan jubelen we met hen mee: Christus vincit, Christus regnat, en bidden wij, dat deze zegepraal zich weldra moge uitstrekken over het gehele grote eiland.

Een paar opmerkingen mogen hier nog een plaats vinden. Als rasechte ethnoloog wil dr. B. natuurlijk steeds het naadje van de kous weten, ook al heeft de Papoea zich daar nooit om bekommerd. Op blz. 63 is hij den stamboom der voorouders aan het beklimmen. Hij komt tot Ndiwa en vraagt dan verder: waar komt Ndiwa vandaan? En dan geeft zijn zegsman ten antwoord: Ndiwa ontstond uit zichzelf. Deze woorden rieken naar den katechismus, meent dr. B. dan. In de moedertaal van die zegsman zal dat wel geluid hebben: *anep nda* of *anep win ka win*, doch die legt daarin niet die transcendentale betekenis, die wij er voor den katechismus in gelegd hebben, om het geheim van het bestaan Gods enigzins te benaderen. Het komt overeen met onze zegswijze: dat is vanzelf gekomen of ontstaan, hetgeen niets anders wil zeggen dan: ik weet niet hoe dat gekomen of ontstaan is. Dat heeft zijn zegsman wellicht ook bedoeld.

Waar dr. B. op blz. 102 den feestelijken opschik van een dema-figurant beschrijft, zegt hij: men noemt deze versierselen *humum*. Alleen de aureool van donsveertjes heet zo; de gehele opschik heet mahi.

Aan 't einde van zijn boek geeft dr. B. een lijst van vreemde woorden met hun verklaring. Hij heeft er echter een paar vergeten, die voor de duidelijkheid toch verklaring nodig hebben. (Blz. 95) *Oba* = tovernapje uit de schaal van een kleine kokosnoot gemaakt en tot een slangenkop bijgewerkt. *Tang* = spatel om kalk, benodigd bij de betelpruim, uit den kalkkoker te halen. Soms dient hij als toverstokje en is dan in den vorm van een slang of leguaan uitgesneden. Op de foto tegenover blz. 57 vindt men van beide een afbeelding.

Blz. 102 *nakari* (enkelv.: *nakaroe*) eigenlijk jongere zuster. Waar dema-voorstellingen gehouden worden, zijn de figuranten steeds door een paar fraai opgesierde jonge meisjes vergezeld, die dan zijn *nakari* heten.

Het boek is typografisch keurig verzorgd en met fraaie foto's verlucht. De

stofomslag doet wel wat rommelig aan. Men moet zulke foto's niet tegen een achtergrond nemen, maar tegen de vrije lucht, of .... de clicheerder moet den achtergrond wegwerken.

Tilburg H. GEURTJENS M.S.C.

DR. C. J. M. DE KLERK C.ss.R.: *De immigratie der Hindostanen in Suriname*, 247 blz., Amsterdam 1953.

DEZE studie is opgesteld bij gelegenheid van de herdenking van het 75-jarig verblijf der Hindostanen in Suriname op 5 Juni 1948. Oorspronkelijk was de studie bedoeld als inleiding tot een dissertatie en als zodanig geeft ze een — vooral — geschiedkundige schets 1873-1948. Recensent betreurt dit zeer, want wie kan beter deze interessante volksgroep beschrijven dan de Schrijver, die zolang tussen de Hindostanen verbleef en hen zo goed leerde kennen. Misschien kan de Schrijver zelf tegemoetkomen aan zijn opmerking, dat er nog sociografische, economische en cultuurhistorische schetsen moeten volgen.

Steunend op veel literatuur, op mededelingen van sociale autoriteiten onder de Hindostanen en op eigen ervaringen, schildert Schrijver ons het oorspronkelijk milieu en daarna de overgang van contractant tot kolonist en ten slotte burger van Suriname. Hiermede is niet gezegd, dat emigratie uit India eerst aanving, toen de afschaffing der slavernij de vraag naar vrije arbeidskrachten deed rijzen. Reeds eeuwen geleden trokken adel en hogere standen weg en daarnaast handelaars. Maar vooral in de 19e eeuw gingen de armen als koelies, die zich op contract verbonden onder poenale sanctie. (*Koelie* = cooly; wellicht van de stam der Koli's afkomstig.)

De Indische regering was neutraal toeschouwer; ze moedigde niet aan, ze zag alleen toe op de naleving der rechten van de emigranten. Reeds in 1842 werd dan ook omschreven, wat een werfagent verplicht was te doen, terwijl een ,protector of emigrants' toezag op de naleving der voorschriften. Het felle verzet der Nationalisten in de tweede periode van de emigratie (1908-1922) leidde er toe, dat het contractsysteem afgeschaft werd in 1922. Sinds 1916 komen er geen Indiërs meer naar Suriname en dus heeft de derde periode (na 1922) voor Suriname geen betekenis meer.

Het is begrijpelijk, dat het woord contract, de poenale sanctie, de herinnering aan de voorgangers (negerslaven), maar vooral de tegenstelling in Zuid-Afrika tussen blank en gekleurd, de Nationalisten in India prikkelden. Deze tegenstelling intussen was een hecht bindmiddel om ditzelfde nationalisme bijeen te houden en Ghandi bijv. probeerde in Zuid-Afrika juist het ,,strijd"middel van de passieve tegenstand. Aan de andere zijde voelden de blanken de gevaarlijke concurrentie van de werklust, de ondernemingsgeest en de soberheid der vrije immigranten, die soms flink stegen op de maatschappelijke ladder.

Voor een gebied, zo dicht bevolkt als India, betekent het geen grote verlichting dat (1944-1945) 3,7 millioen Indiërs buiten het moederland wonen. Voor Suriname daarentegen betekent het zeer veel, dat meer dan 30% van de geringe bevolking uit Hindostanen bestaat (in 1948 62 000). Dit laatste getal berust op de immigratie, maar vooral ook op de natuurlijke aanwas (in 1946 geb. 45,14°/₀₀, sterfte 10,73°/₀₀, overschot 33,01°/₀₀).

Suriname dat na de opheffing van de slavernij in 1863, het voortbestaan van de plantages bedreigd zag, mag dankbaar zijn voor de goede werkkrachten, die van overzee kwamen, al is in het begin de selectie en de keuring onvoldoende geweest. De opmerking der Creolen, dat daardoor de voormalige slaven niet aan vrije arbeid gewend werden, gaat niet geheel op.

Tussen 1873 en 1916 werden op 64 schepen 34 000 personen aangevoerd, in den beginne te weinig vrouwen. Uit alle kasten kwamen de immigranten, maar vooral uit de lagere, gedreven door honger, door gebrek aan grond, woeker, familietwisten, ellende der weduwen en zo veel meer. In het algemeen kan men zeggen, dat Suriname hun voordeel bracht op velerlei gebied, ongeveer ⅓ der koelies gingen na afloop van het contract (met het gespaarde) terug naar India, maar velen konden er niet meer aarden. Die bleven — of weer terugkwamen — kregen een stukje land en werden kleine boeren, hoewel langzaamaan ook ambacht, winkelbedrijf en ambtelijk bestel hen lokten. Het is jammer dat onze regering in den beginne te veel lette op arbeidskrachten voor de plantages en te weinig op de kleine boerenstand en op de — zo nodige — bevolkingsaanwas.

Recensent is vooral dankbaar voor de laatste hoofdstukken met de grote rijkdom aan opmerkingen over godsdienst, kastenwezen, verenigingsleven, onderwijs, aanpassing aan de sociale structuur, verhouding tot de andere rassen en zo veel meer. Ieder die in Suriname beleid moet voeren — en dat valt niet mee bij zulk een verscheidenheid aan rassen, godsdiensten en talen — zal zijn voordeel doen met deze rustige, goed gefundeerde beschrijvingen. Voor de missieactie zijn ze onmisbaar.

Nauwgezette lezing zal eindigen met een eresaluut aan de Schrijver maar ook aan dit nijvere bevolkingsdeel, dat door vele deugden uitmunt en een trouwe groep burgers vormt waarop Suriname trots mag zijn.

Dit boek verdient vele lezers.

Tilburg PROF. DR. W. R. HEERE

Theologisch Woordenboek onder hoofdredactie van DR H. BRINK O.P., aflevering 3, kol. 857-1240, J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik 1953.

REEDS tweemaal mochten we de aandacht vestigen op dit woordenboek, waarvan de afleveringen thans regelmatig verschijnen. In deze aflevering, die van Communisme tot Drieëenheid loopt, komen enkele langere artikelen voor, nl. contemplatie (kol. 893-912), deugd (1008-1028), dogma-ontwikkeling (1087-1108), Dominicanen (1111-1155), doopsel (1168-1194), Drieëenheid (1204 vlgd.). Steekproeven hebben in mij de overtuiging versterkt, dat verschillende medewerkers zich, ook in de kleinere bijdragen, met toewijding en nauwkeurigheid van de hun toevertrouwde taak kwijten.

Het ligt voor de hand, dat men zelf hier en daar een andere indeling zou hebben gemaakt, het accent enigszins verlegd of een meer recente studie aangehaald; zo had men bij Dechamps kunnen verwijzen naar R. Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund, ZfkTh. 72 (1950) 443-459, die betoogt, dat de onmiddellijke literaire bron hiervoor op de eerste plaats te zoeken is in de Theologie der Vorzeit van J. Kleutgen S.J. Maar dat zijn kleinigheden, die niet de minste afbreuk doen aan het alleszins aanbevelenswaardig geheel. Vivant sequentes! A.M.

DR. ALPH. MULDERS

BONIFATIUS-HERDENKING

IN HET LICHT VAN DE MISSIEGEDACHTE

WELLICHT van geen enkele geloofsverkondiger uit de vroege Middeleeuwen zijn persoon en werk ons beter bekend dan van de heilige Bonifatius. Waardevol is vooreerst zijn eigen nalatenschap: 33 brieven [1] en 15 preken [2]. Vervolgens zijn ons nog brieven van zijn correspondenten [3] bewaard en zes levensbeschrijvingen [4] verhalen zijn geschiedenis; de kostbaarste hiervan is die van Willibald kort na de dood van Bonifatius vervaardigd. Ook van sommige zijner medewerkers bestaan levensbeschrijvingen. Ten slotte vinden we in synodale bepalingen, registers van abdijen en annalen van het Frankische rijk aanvullende opheldering.

Uit deze verschillende bronnen, vooral uit zijn brieven, leren we Bonifatius kennen als monnik en missionaris, die in dienst van de Kerk en in onderdanigheid aan de paus onvermoeid zijn apostolische arbeid verrichtte, eerst als geloofsverkondiger in Hessen en Thüringen, later als organisator van de Duitse en reorganisator van de Frankische Kerk, totdat hij op hoge leeftijd voor het geloof het leven liet. [5]

Bij gelegenheid van het twaalfde eeuwfeest van zijn marteldood — op

[1] In onze eeuw vertaald: Die Briefe des heiligen Bonifatius, Leipzig 1912, en later in de oorspronkelijke Latijnse tekst uitgegeven door M. TANGL: Epistolae selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis, tom. I S. Bonifatii et Lulli Epistolae, Berolini 1916.

[2] In oorspronkelijke tekst bij MIGNE: P.L. t. 89 col. 429 vlgd., en in Nederlandse vertaling door IS. ONINGS O.F.M.: De preeken van den H. Bonifatius, 's-Hertogenbosch 1938.

[3] H. HAHN: Bonifaz und Lul. Ihre angelsächsische Korrespondenten, Leipzig 1883.

[4] Vitae Sancti Bonifatii, ed. W. LEVISON, Mon. Germ. SS. in usum scholarum, Hannoverae et Lipsiae 1905. J. DE JONG: De oudste levensbeschrijvingen van den H. Bonifatius, St. Bonifatiusboek, Nijmegen-Utrecht 1927, blz. 41-51.

[5] Enige literatuur van katholieke zijde: G. SCHNÜRER: Bonifatius, der Apostel der Deutschen, Mainz 1909; G. KURTH: Saint Boniface, 4 éd., Paris 1913; J. LAUX C.S.Sp.: Der heilige Bonifatius, Apostel der Deutschen, Freiburg i.Br. 1922; W. LAMPEN O.F.M.: Willibrord en Bonifatius, Amsterdam 1939; J. BERNHART: Bonifatius, Apostel der Deutschen, Paderborn 1953. — Van niet-katholieke zijde: J. P. MÜLLER: Bonifatius. Eene kerkhistorische studie, 2 dln., Amsterdam 1869-1870; A. HAUCK: Kirchengeschichte Deutschlands I (4. Aufl., Leipzig 1904), S. 320-594; O. WISSIG, Wynfrid-Bonifatius. Ein Charakterbild nach seinen Briefen gezeichnet, Gütersloh 1929; S. J. CRAWFORD: Anglo-Saxon Influence on Western Christendom 600-800, Oxford 1933; J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK: Bonifatius, in: De Gids 107 (1943) 21-32; 83-96.

5 Juni 754, toen Woensdag in het Pinkster-octaaf, werden Bonifatius en zijn gezellen in de nabijheid van Dokkum door heidense Friezen overvallen en om het leven gebracht — bestaat er aanleiding om ook te onzent Bonifatius' leven en streven te beschouwen in het licht van de missiegedachte.[1]

Het *ideaal*, dat Bonifatius sinds zijn vorming in het Benedictijner-klooster voor ogen stond en gedurende een paar decennia was gerijpt, was dat van de peregrinerende monnik, die naar de vreemde trok om te trachten heidense volken voor Christus te winnen. In de zomer van 716 stak Winfried[2] met twee of drie gezellen de zee over met de bedoeling in Friesland het werk van Willibrord te ondersteunen; zij hadden echter geen ongunstiger ogenblik hiervoor kunnen kiezen; nog voor het begin van de winter keerden zij naar hun klooster te Nutshel in Wessex terug.

In die dagen schreef Winfried aan een jonge man met name Nithard, dat hij vast van plan bleef om naar Germanië terug te keren, indien de Almachtige dit zou willen. Hij was overtuigd, dat God hem tot het missionarisleven geroepen had en weigerde daarom beslist om abt Winbert, die dat jaar overleed, op te volgen. Gelukkig begreep bisschop Daniel van Winchester het vurig verlangen van zijn vriend Winfried en bevorderde de keuze van een ander, die als abt Stephanus in Winberts plaats kwam.

In navolging van Willibrord besloot Winfried eerst te Rome de goedkeuring en de „missio" van paus Gregorius II te vragen, om met meer gezag en meer hoop op succes te kunnen werken. Deze paus gaf aan Bonifatius niet alleen zijn mondelinge goedkeuring, maar ook de schriftelijke opdracht (Epist. 12) tot alle volkeren te gaan, waarvan hij wist, dat zij nog door het ongeloof bevangen waren. In overleg met de paus besloot Bonifatius eerst naar Thüringen te trekken. Wel lag het in de bedoeling van de missionaris het Evangelie te verkondigen aan de stamverwante Friezen en Saksers, maar de moord op de beide Ewalden toonde, dat bij dezen geen kans op succes bestond en wat de Friezen betrof, diende eerst een gunstige verhouding van die volksstam tot de Franken in te treden. De enige mogelijkheid leek, zich aan de Zuidgrens van het

[1] JOSEPH PETERS: Bonifatiusjubiläum und Missionsgedanke. Vom Missionsfeld der Kirche, Aachen, im Mai 1953, S. 2052-2058, waaraan een en ander voor dit artikel dankbaar werd ontleend.

[2] In Mei 719 ontving Winfried te Rome van Paus Gregorius II een nieuwe naam, naar een Romeins martelaar, wiens feest toen juist gevierd werd: Bonifatius.

Saksische gebied, in Thüringen en Hessen, te vestigen en van daaruit later naar het Noorden en Noord-Westen op te trekken. De algemene opdracht van paus Gregorius bleef niettemin bestaan: zodra in Thüringen de missiekans ongunstig was, kon Bonifatius zich naar andere landen begeven. Overeenkomstig het advies van Gregorius II trachtte Bonifatius de edelen van de Thüringers voor zijn prediking te winnen. Doch dit was niet gemakkelijk en zo werd deze apostolische reis niet meer dan een verkenningstocht. De gedachten en verlangens van Bonifatius richtten zich weer op Friesland, hetwelk hij reeds eenmaal tevergeefs bezocht had.

Nadat koning Radboud gestorven was, keerde Bonifatius naar Friesland terug, waar hij bij zijn landgenoot en medebroeder Willibrord welkom was. Het valt te begrijpen, dat Willibrord Bonifatius graag voorgoed aan zijn missiegebied wilde verbinden. In het begin van 721 stelde Willibrord daarom aan zijn medehelper voor, ambt en waardigheid van bisschop te aanvaarden; de andere missionarissen waren het met dit voorstel volkomen eens, doch Bonifatius zelf niet. De reden van Bonifatius' weigering is niet geheel duidelijk; waarschijnlijk achtte hij zich gebonden door de algemene opdracht van paus Gregorius II, en hieraan zou hij niet voldoen, als hij zich thans bisschop liet wijden, hetzij in Utrecht, hetzij voorlopig als hulpbisschop met de bedoeling Willibrord eenmaal op te volgen. Bonifatius meende, dat hij ter beschikking van Rome moest blijven, nam afscheid van Willibrord en trok met enkele medebroeders naar Germanië, waar hij vooral in Hessen missiearbeid verrichtte.

Op verzoek van paus Gregorius II begaf Bonifatius zich voor de tweede maal naar Rome, waar hij in de herfst van 722 de bisschopswijding ontving. De paus gaf hem de zending om het geloof te verkondigen in geheel Germanië; zijn rechtsgebied omvatte geheel Duitsland rechts van de Rijn en hij was rechtstreeks onderworpen aan de paus.

Als bisschop door Rome gezonden en door Karel Martel ondersteund — de paus had Bonifatius een brief (Epist. 20) meegegeven voor de „roemrijke vorst" van de Franken — kon de „Apostel van Duitsland" zijn werk daar voortzetten. Hij begaf zich eerst naar Hessen.[1] De meest bekende episode uit de periode is het vellen van de aan Donar gewijde eik te Fritzlar. Toen de toestand in Hessen enigszins geconsolideerd was, kon Bonifatius de verdere zorg aan zijn medebroeders overlaten en zelf naar

[1] F. Flaskamp: Zur Hessenbekehrung des Bonifatius, in: Z.M. 13 (1923) 135-152.

Thüringen trekken, waarnaar hij reeds in Rome verlangd had. In 724 of begin 725 begon hij zijn werkzaamheid in Thüringen, waarvan het Zuidelijk gedeelte onder Frankische heerschappij was gekomen, terwijl het Noorden door de Saksers beheerst werd. Het mag ons niet verwonderen, dat de reeds christen geworden Thüringers door de omgang met de Saksische heidenen weer tot allerlei bijgelovige en heidense praktijken terugkeerden. Langzamerhand nam echter het getal der christenen toe en het gelukte Bonifatius hier en daar een kerk te stichten en als missiepost een klooster. Zeven jaar lang heeft hij in Thüringen gewerkt en de faam van zijn prediking ging ver buiten de landsgrenzen uit, zodat velen, vooral uit Engeland, zich aangetrokken gevoelden hem in zijn missiewerk te gaan helpen.

Intussen nam Bonifatius' werkzaamheid nog een bredere vlucht. Bij zijn derde bezoek aan Rome in 737 ontving Bonifatius, reeds enkele jaren vroeger door de paus tot aartsbisschop benoemd, de opdracht als „legaat van de Apostolische Stoel" de onder Frankische heerschappij staande gebieden aan de rechterzijde van de Rijn kerkelijk te organiseren. Ingevolge deze opdracht ging Bonifatius er toe over, bijgestaan door hertog Odilo, de grenzen van de bisdommen Salzburg, Freising, Regensburg en Passau nader te omschrijven, en beriep in die tijd ook de eerste Beierse synode. In Thüringen richtte hij twee nieuwe bisdommen, op nl. Erfurt en Würzburg, en in Hessen een, nl. Buraburg. [1]

Terwijl Karel Martel aan de evangelie-predikers in Duitsland zedelijke en stoffelijke steun verleende, zij het dan ook met politieke bijbedoelingen, begunstigde zijn optreden elders in het Frankenrijk meer de staat dan de Kerk; dientengevolge kon Bonifatius pas na de dood van Karel Martel (741) de hervorming van de Frankische Kerk ter hand nemen. Karel had zijn rijk verdeeld tussen zijn beide zonen, Pippijn en Karloman, die, in Saint-Denis opgevoed, ook voor het innerlijk leven van de Kerk sympathie gevoelden. Karloman had als erfenis de oostelijke helft van het rijk ontvangen: Austrasië, Zwaben en Thüringen; Pippijn zou Neustrië, Bourgondië en Provence besturen. Tijdens zijn korte regering — na zes jaar liet nl. Karloman zich te Rome in de geestelijke stand opnemen — ontbood hij Bonifatius en stelde hem voor een synode te houden, waarop de belangen en de misbruiken op kerkelijk gebied zouden besproken worden. Pippijn wilde in ijver voor de hervorming van de Frankische

[1] H. Rademacher M.S.C.: Die erfolgreiche Sachsenmission des hl. Bonifatius im Jahre 938, Z. M. R. 38(1954)95-103.

Kerk niet onderdoen voor zijn broer Karloman en beriep nu ook een synode voor het westelijk gedeelte van het Frankenrijk en wel te Soissons in 744. Een schrede verder was een synode van alle Frankische bisschoppen, zowel van Austrasië als van Neustrië; de paus en de beide vorsten hadden hiertoe hun toestemming gegeven, zodat men in 745 kon bijeenkomen. In het begin van 747 riep Bonifatius nogmaals een synode bijeen, waarop hij de Frankische bisschoppen liet verklaren, dat zij besloten waren de eenheid met de Kerk van Rome te handhaven en hun afhankelijkheid hiervan te eerbiedigen. De hervorming van de Frankische Kerk kon niet goed worden doorgevoerd. indien ook de aangrenzende landen geen deel namen aan deze pogingen. De Frankische bisschoppen en de Angelsaksische missionarissen waren er van overtuigd dat ook Duitsland zijn metropool moest hebben, evenals de Franken in Rouen de hunne hadden. Voor het oostelijk deel van het rijk leek Keulen de aangewezen kerkelijke hoofdstad; om de gerezen tegenstand moest Bonifatius echter van deze zetel afzien en zich tevreden stellen met die van Mainz.

In 753 ondernam Bonifatius nogmaals een apostolische tocht naar Friesland. Blijkens uitlatingen tegenover Lull, zijn opvolger als bisschop van Mainz, hield Bonifatius rekening met de mogelijkheid, dat hij niet meer naar Mainz zou terugkeren. Het vrij groot aantal gezellen, dat Bonifatius uitkoos, wijst er overigens op, dat hij niet zonder meer de marteldood ging zoeken, maar dat hij de missiearbeid in Friesland, welke nooit uit zijn gedachten was geweken, wilde voortzetten. Waarschijnlijk heeft abt Gregorius de oude aartsbisschop op diens reis van Utrecht naar de tegenwoordige provincie Friesland vergezeld. Hier had het christendom nog niet diep wortel kunnen schieten; de heidense eredienst stond er nog in bloei. De koude herfst dwong Bonifatius naar Utrecht terug te keren en in het klooster van Sint Salvator een gunstiger jaargetijde af te wachten. In de lente van 754 trok Bonifatius met zijn gezellen opnieuw naar het Noorden. In de nabijheid van Dokkum werden zij op 5 Juni door een heidense bende overvallen, terwijl men de komst afwachtte van de bekeerde christenen, aan wie Bonifatius het heilig Vormsel zou toedienen.

Ondanks het missie-ideaal, dat Bonifatius bezielde, en de missiedrang, die hem blijkens bovenstaande schets voortdurend voortdreef, wijzen toch ook enkele aanduidingen er op, dat zijn missie-horizon nog enigermate beperkt was; zulks mag ons echter in die tijd niet al te zeer ver-

wonderen. In elk geval heeft deze onvermoeide missionaris van Hessen, Thüringen en Friesland de erenaam van „Apostel van Duitsland" ten volle verdiend.

Soms vindt men het voorgesteld, alsof Bonifatius' werkzaamheid voor de organisatie van de Duitse en de reorganisatie van de Frankische Kerk hem, die in vele opzichten als het model van de missionaris onder de Germanen mag gelden, zijns ondanks van de eigenlijke missiearbeid heeft afgetrokken. Bonifatius zelf was van een andere mening en beschouwde deze organisatorische werkzaamheden als een rechtstreekse voortzetting van de missiearbeid, als zijnde beide op hetzelfde *doel* gericht. 's Pausen opdracht aan Bonifatius impliceerde immers, zoals trouwens verdere richtlijnen van Rome ten overvloede duidelijk maken, de bekroning van de missiearbeid door de kerkelijke indeling in bisdommen met inbegrip van de metropolitane structuur. En al moge Bonifatius meer gevoeld hebben voor het pionierswerk van de missionaris, hij was er zich van bewust, dat dit werk slechts blijvende resultaten kon opleveren door de vestiging en organisatie van de Kerk. Beschouwd in het licht van het tegenwoordige, thans vrij algemeen aanvaarde, missiebegrip, mag men de kerkelijke organisatie, die Bonifatius in Hessen, Thüringen en Beieren tot stand bracht, dan ook missiearbeid in de eigenlijke zin van het woord noemen. De streken, waar Bonifatius bisschopszetels oprichtte — Beieren kende toen nog slechts christelijke gemeenschappen zonder diocesaan verband — stonden in de achtste eeuw nog sterk onder invloed van het heidendom; weliswaar waren er reeds velen gedoopt, doch hun denkbeelden en gewoonten werden daardoor niet meteen gekerstend. De Kerk was er derhalve nog slechts in opbouw en Bonifatius verrichtte er echte missiearbeid. Zelf was hij hiervan zozeer overtuigd, dat hij na de stichting van het klooster te Fulda, d.i. op het einde van zijn leven en van zijn organisatorische werkzaamheid, aan paus Zacharias schreef, dat hij dit klooster te midden der volken van zijn missiegebied had opgericht.

Ook de Frankische Kerk van toen, welke Bonifatius reorganiseerde, kan men nog slechts als een wordende Kerk beschouwen, ofschoon er zich reeds de trekken van een bisdommelijke organisatie vertoonden. Omdat er nog veel van de geest en van de tucht der Kerk van Rome ontbrak, moest zij nog organisch en definitief in de universele Kerk worden ingelijfd. Zij was nog te zeer afhankelijk van de wereldlijke macht, o.a. door het stelsel van de eigen kerken, en verkeerde in voortdurend gevaar van simonie; zij ontbeerde nog haar juiste structuur en

echte vrijheid, m.a.w. zij was volgens onze tegenwoordige opvatting nog niet stevig gevestigd en derhalve een missiekerk. Bij gemis aan straffe leiding en meer steunend op de wereldlijke macht dan op Rome, geraakte deze Kerk in verval en kon uit eigen kracht zich niet opheffen. Alle elementen voor een missiekerk waren aanwezig. Bijaldien toen reeds een S. Congregatio de Propaganda Fide zou bestaan hebben, zou de Frankische Kerk daaronder geressorteerd hebben, ook al waren er reeds bisdommen opgericht en metropolieten benoemd. Zelfs na Bonifatius' dood is nog herhaaldelijk het precaire van deze Kerk gebleken.

Men kan derhalve de gehele werkzaamheid van Bonifatius als missiearbeid beschouwen, omdat ook zijn werk van organisatie en reorganisatie ten doel had het bekeringswerk te bestendigen door het doen wortel schieten van een op de rots van Petrus gegrondveste Kerk met al haar functies en organen. Het is de grote verdienste van Bonifatius geweest, dat hij door een nauwe verbinding met de heilige Stoel aan de Duitse en Frankische Kerk levensvatbaarheid heeft geschonken.

Het onderzoek omtrent Bonifatius' *missiemethode* [1] heeft aangetoond, dat als voornaamste middel om de heidenen aan het heil deelachtig te maken ook voor hem het gebed gold. Zulks blijkt uit zijn verzoek om gebed, toen in 738 de bekering van de Saksers mogelijk scheen te worden en toen na de eerste hervormingssynode zijn werk dreigde te stuiten op de tegenstand van de ontaarde clerus.

Overigens was de prediking het missiemiddel. Van Bonifatius' laatste tocht door Friesland heet het: hij trok heel Friesland door en preekte met aandrang het woord van God. Omtrent de inhoud hiervan bezitten we enkele aanduidingen in de brief van bisschop Daniel van Winchester aan Bonifatius gericht (Epist. 23) en in een homilie van Beda Venerabilis (P.L. 92, 979), die aan Bonifatius althans op het laatst van zijn leven ter beschikking stond; beide vormen de neerslag van de Angelsaksische missiemethode en beide verlangen de overgang tot het christendom op redelijke gronden. Als beweegreden ter bekering dient men ook de ogenschijnlijke zinloze vernietiging van heidense afgodsbeelden te beschou-

[1] F. FLASKAMP: Die Missionsmethode des heiligen Bonifatius, Hildesheim 1929; H. WIEDEMANN M.S.C.: Von Bonifatius zur Sachsenmission. Zur Methode der Deutschenbekehrung, in: Z.M. 26 (1936) 85-93; J. LORTZ: Untersuchungen zur Missionsmethode und zur Frömmigkeit des heiligen Bonifatius nach seinen Briefen, in: Theol. Quartalschr. 121 (1940) 133-167.

wen; de missionarissen deden zulks, omdat zij meenden de heidenen hierdoor van de onmacht hunner goden te overtuigen.

De prediking van de heidenen beoogde niet enkel de heilswaarheden aan hen te verkondigen, maar ook hun wil te winnen. Indien de heiden bereid was de afgoden af te zweren, dan werd de kennis van de geloofsbelijdenis voor het doopsel voldoende geacht. Men heeft deze methode van de spoedige toediening van het doopsel, die met onze tegenwoordige opvattingen niet strookt, vaak afgekeurd. Intussen mag men zich deze tijd van voorbereiding niet te kort voorstellen; ook bij talrijke doopsels hield Bonifatius zich aan de kerkelijke doop-tijden, Pasen en Pinksteren, en vele talrijke bekeringen zijn misschien juist door deze praktijk erg opgevallen. Een voorbereidingstijd van enkele maanden schijnt normaal geweest te zijn.

Als middelen tot inleiding in het volle christelijke leven bezigde Bonifatius de zorg voor degelijk onderricht, de organisatie van christelijke gemeenten, kloosterstichtingen als centra van evangelieprediking enz. Hij had echter niet alleen de pas-gedoopten te onderrichten, maar ook de reeds-vroeger-bekeerden, van wie niet weinigen tot een heidens-christelijk syncretisme waren vervallen, tot onderhouding van de zedenwet te brengen. Heidendom en christendom werden dooreengemengd, heidense gebruiken bleven in christelijke kerken voortbestaan, heidenen dienden het christelijk doopsel toe en christelijke priesters offerden aan Wodan. Donker is ook het beeld, dat Bonifatius van de clerus en zelfs van sommige bisschoppen schetst; ofschoon hij de omgang met dezulken wilde vermijden, was hij wel genoodzaakt aan het hof met hen samen te komen, omdat hij de bescherming van de Frankische vorsten niet kon ontberen.

Hij vroeg en verkreeg rijkelijk hun steun, die hij nodig had voor het bouwen van kerken en kloosters. Zij hielpen gaarne het missiewerk als hoofden van een staat, waarin godsdienstige en politieke vraagstukken elkaar doordrongen en ten dele door één orgaan of door samenwerking van wereldlijke en geestelijke instanties werden geregeld. Weliswaar vroeg Bonifatius, als de Frankische hofmeier Karloman het houden van een synode eiste, de goedkeuring van de paus; maar de besluiten werden als staatswetten afgekondigd, zonder dat Bonifatius zich hiertegen verzette. Op de eerste Duitse synode van 742 werden de zedeloze priesters van hun inkomsten beroofd en tot kerkelijke boete gedwongen; aan de geestelijken werd het dragen van wapenen verboden; de graaf, die ver-

dediger van de Kerk was, werd verplicht tezamen met de bisschoppen heidense gebruiken uit te roeien. Al werd door deze steun van de wereldlijke macht het missiewerk bevorderd, zulks impliceert niet, dat men tot het aannemen van de christelijke godsdienst werd gedwongen. Wel moge het verlenen van weldaden — beneficia, misschien leengoederen — aan hen, die het geloof wilden aanvaarden, sommigen hebben aangetrokken, zulk een premie op de bekering sluit niet de vrije keuze en innerlijke overtuiging, doch wel het bestaan van staatkundige dwang uit. We vernemen trouwens niets van een massa-bekering, doch uit de bronnen blijkt een gestadige vooruitgang van het missiewerk door verkondiging van het Evangelie, waardoor de mensen moesten worden onderwezen en van de waarheid overtuigd.

Tot Bonifatius' medewerkers, die voor een goed deel uit zijn vaderland kwamen, behoorde op de eerste plaats een van zijn vroegere leerlingen, Lull genaamd; deze werd zijn meest toegewijde medewerker en verving hem op de bisschoppelijke zetel van Mainz, toen Bonifatius naar Friesland vertrok. Dan noemen wij Eoba, die meermalen als koerier naar Engeland reisde en vandaar weer brieven meebracht; hij werd later door Bonifatius tot bisschop gewijd en stierf met hem de marteldood. Een andere koerier was Denewald, die herhaaldelijk naar Rome reisde om aan de paus instructies te vragen; een van die pauselijke antwoorden, een brief van Gregorius II van 22 Nov. 726, is ons bewaard gebleven en geeft een goede kijk op allerlei vraagstukken, die zich in de missie voordeden. Onder de vrouwen, die Bonifatius bij zijn missiearbeid hielpen, neemt Leobgytha (Lioba) de eerste plaats in; vooral als abdis van Tauberbischofsheim heeft zij het werk van Bonifatius met gebed en allerlei gaven ondersteund. Zoals te begrijpen is, koesterden vele vrouwelijke bloedverwanten het verlangen om hun broeder, oom en neef te volgen.

Om aan zijn evangelische arbeid blijvend resultaat te verzekeren, organiseerde Bonifatius niet alleen de Kerk, maar zorgde tevens voor de opleiding en vorming van inheemse krachten, die het bekeringswerk zouden bestendigen. Met dit doel liet hij door zijn Beierse leerling Sturm te Fulda een grote abdij bouwen, die de bakermat werd van tal van kloosters en scholen.

Ten slotte vestigen we nogmaals de aandacht er op, dat Bonifatius zijn missiearbeid slechts in opdracht van de paus wilde verrichten. Zulks lag bij de rechtstreeks vanuit Rome gechristianiseerde Angelsaksen voor de hand. Maar in het Frankenrijk, waarop Bonifatius bij zijn missiearbeid

steunen moest, was zulks geenszins vanzelfsprekend; de rijksmissie had zich aldaar vrijwel naast Rome ontwikkeld, zonder uiterlijke hulp van en slechts in los verband met de heilige Stoel. Dientengevolge geraakte zij er ook in geestelijke nood. Bonifatius sloot de missiearbeid bewust aan bij de bron van alle apostolaat. Dit neemt niet weg, dat hij ook vruchtbaar contact hield met de Kerk in zijn land van herkomst, die hem herhaaldelijk medewerkers en stoffelijke steun zond en op wier voortdurend gebed hij mocht rekenen.

In de gebieden, waar Bonifatius in zijn tijd missiearbeid verrichtte in de eigenlijke betekenis van dit woord — zoals uit de korte beschouwing van zijn missie-ideaal, zijn missie-bedoeling en zijn missie-methode moge gebleken zijn — valt ook thans op godsdienstig gebied nog veel te doen. Het gaat echter niet aan om deze taak, hoe urgent en aanbevelenswaardig ook, tot missiewerk te stempelen zonder het moderne missiebegrip geweld aan te doen. In het licht van uitspraken van kerkelijke documenten, die blijkens tekst en samenhang een doctrinair karakter dragen, beschouwt men immers tegenwoordig vrij algemeen de missie in theologische zin als dat onderdeel van het apostolaat der Kerk, hetwelk gericht is op haar stichting en grondvesting daar waar zij nog niet blijvend is gevestigd. Deze vestiging omvat al die werkzaamheden, welke er op gericht zijn om de zichtbare Kerk, zoals deze door Christus gewild is, daar waar zij nog niet is gegrondvest te doen wortel schieten en zich te ontwikkelen. Welnu, zowel in Duitsland als in Nederland — om ons tot de gebieden van Bonifatius' activiteit te beperken — heeft een en ander reeds sinds eeuwen zijn beslag gekregen. Derhalve behoort het missiewerk daar tot het verleden en zenden deze landen, wel verre van nog missielanden te zijn, zelf tal van missionarissen en zelfs missiebisschoppen als „Evangelii Praecones" naar verre landen uit. Zowel uit theoretisch als uit practisch oogpunt beschouwd ware het derhalve te wensen — en degenen die er prijs op stellen geacht te kunnen worden op de hoogte te zijn, zullen deze wens onderschrijven en helpen vervullen —, dat men zich voortaan uitsluitend zou houden aan de thans geijkte en duidelijke terminologie: buitenlandse missie, binnenlands apostolaat.

Nijmegen

DR. ANT. FREITAG S.V.D.

BEPALING VAN DE MISSIEMETHODE NAAR HAAR GEOGRAPHISCHE EN ETHNOLOGISCHE INVLOEDSSFEER

I

In zeer hoge mate is de missiepractijk afhankelijk van de geographische en ethnologische, alsook van de persoonlijke invloedssfeer van de afzonderlijke missies. In beginsel zijn weliswaar de hele wereld en alle volkeren, ja, alle individuele personen door Christus zelf aan de missionerende Kerk toegewezen. Daarom kan de Kerk ook niet principieel en voor altijd van bepaalde gebieden afzien. Maar anderzijds heeft Christus ook reeds de missie bevolen, de successievelijke missionering van afzonderlijke gebieden ter hand te nemen: Jerusalem - Samaria - de hele wereld (Luk. 24 : 47; Hand. 1 : 8), en de voltooiing pas voor het einde der dagen voorspeld (Mt. 28 : 20 en 24 : 14). In de christelijke oudheid vormde het Romeinse Imperium met de volkeren aan de Middellandse Zee het missieveld, in de middeleeuwen Europa, in de nieuwere tijden de pas ontdekte verre landen. In onze dagen is de hele wereld het arbeidsterrein van de wereldmissie. Bij de eerste oogopslag ziet men, hoe in elke periode de wijze van missioneren verschilde naargelang van het missiegebied. Ook de huidige wereldmissie zal niet in een snelle zegetocht van het christendom haar voltooiing vinden: langzaam, en rekening houdend met de situatie in de afzonderlijke missiegebieden en de houding van de verschillende volkeren, zal zij haar doel naderbij komen. Dat wij nu nog in de missie met een hele wereld geconfronteerd worden, is zeker voor een groot deel te wijten aan de nalatigheid van de christenen; maar zonder enige twijfel is het ook toe te schrijven aan de leiding van de Heilige Geest, die ten slotte voor ieder volk het uur van de genade bepaalt. Zowel bij de keuze van de missiegebieden en de toewijzing er van aan bepaalde instituten, alsook bij de bepaling van de voor ieder volk aangepaste methode moeten de Kerk en haar missionarissen op de eerste plaats acht slaan op de leiding en voorbereiding van de betreffende missies door de Heilige Geest. Missiegebieden, die schijnbaar rijp zijn voor

de oogst, kunnen anders een grote teleurstelling worden, terwijl gebieden, waaromtrent de verwachtingen minder hoog gespannen zijn, verbazen door hun rijke opbrengst. Niettemin moeten oo̊k de aardse factoren in aanmerking genomen worden, om daaruit beter de toestand en de juiste methode te leren kennen, zij het dan ook niet in de overwegende zin, zoals het aan protestantse zijde door John Mott, Gustav Warneck en op grote missieconferenties gebeurt. Tegenwoordig zijn de grote territoria reeds verdeeld en met betrekking tot de kansen voor het missiewerk onderzocht. Maar met name voor de afzonderlijke, dikwijls nog zeer grote missies is dit onderzoek van de toestand in zijn geheel van de grootste betekenis voor de strategie en de aangepaste methode.

In zijn encycliek Rerum Ecclesiae vraagt Pius XI de missiebisschoppen, zelfs de afzonderlijke districten volgens een algemeen en strategisch plan te bewerken: „. . . . Het moet uw zorg zijn, de geloofsverkondigers zó te verdelen, dat er geen enkel onderdeel van uw gebieden overblijft, waar het Evangelie niet verkondigd wordt en waarvan de bewerking tot een latere tijd wordt uitgesteld. Dringt daarom zo ver mogelijk met uw posten op; geeft de missionarissen een bepaalde standplaats als centrum. Rond dit middelpunt moeten kleinere staties liggen, die minstens aan een catechist toevertrouwd worden; hier moet een godsdienstige plaats zijn, die de missionarissen vanuit hun centrum van tijd tot tijd op bepaalde dagen met het oog op de zielzorg bezoeken en controleren." [1]

1. GEOGRAPHISCHE STRATEGIE EN AANPASSING

Bij de opbouw van een missie en de inrichting van staties, scholen, ziekenhuizen enz. dient men rekening te houden met de geographische en plaatselijke omstandigheden. Tientallen jaren gingen voorbij, voordat men in Afrika vanuit de 60 km diepe kuststreek tot in het binnenland kon doordringen. Vooral verkeerstechnische, klimatologische en hygiënische factoren spelen hierbij een grote rol. Omdat men niet voldoende aandacht had geschonken aan de hygiëne, zijn honderden jonge missionarissen omgekomen en veel plannen illusoir geworden. Een ijsmissie in het hoge Noorden moet heel anders opgebouwd worden dan een missie op de eilanden van Oceanië of in de woestijnen van Afrika. Ook de economische omstandigheden zijn van groot belang, vooral bij primitieve volkeren en in onbeschaafde landen, waar de sociaal-economi-

[1] AAS 18 (1926) 65-83; H. M. 7 (1925) 217-218.

sche missionering de geestelijke missionering a.h.w. voorafgaat of bij het missiewerk een voorname plaats inneemt. Dit niet alleen voor het welzijn van de primitieve bevolking, maar ook om de missie zoveel mogelijk in staat te stellen op eigen benen te staan. Op grond van een rijke in de missies opgedane ervaring beveelt Pius XII de missionarissen aan, hun kennis en kunde op het gebied van de landbouw te vergroten.[1]

2. VERSCHEIDENHEID VAN DE MISSIEVOLKEREN EN VAN DE MISSIEMETHODE

Nog belangrijker voor strategie en missiemethode is de instelling van de missievolkeren tegenover de missie. Soms dwingt een te verwachten massa-oogst tot een snel en krachtdadig ingrijpen, soms leidt een houding van afweer en tegenwerking daartoe. Paventi geeft in zijn werk La Chiesa missionaria, Manuale di missionologia, pag. 354 v. toe, dat de missionarissen niet altijd het juiste ogenblik erkend hebben. Vaak waren er echter ook aardse machten aan het werk, die hun activiteit aan banden legden.

Een bijna wezenlijk verschil maakt het voor de methode uit, of de missie zich geplaatst ziet tegenover cultuur- of natuurvolken. Tussen deze beide groepen vindt men ontelbare tussenstadia. Niet zonder reden wijdt Pius XII in zijn missie-encycliek Evangelii Praecones een uitgebreide beschouwing aan de noodzakelijke eerbied voor de bijzondere aard van de missievolkeren, vooral voor hun cultuur, om ten slotte nogmaals de instructie uit zijn toespraak tot de Pauselijke Missiegenootschappen van Juni 1944 te herhalen: „De taak, die hij (de missionaris) vervult eist niet, dat hij de cultuur der Europese volkeren, geheel in haar eigen gedaante naar de verre missielanden overbrenge. . .; doch die taak eist veeleer, dat hij de nieuwe volkeren, die soms op een zeer oude en hoge cultuur roemen, zodanig onderrichte en vorme, dat zij geschikt en bereid gevonden worden om gaarne en daadwerkelijk de beginselen der christelijke zeden en het christelijk leven te aanvaarden: beginselen, die met

[1] J. Schmidlin: Kathol. Missionslehre², Münster 1923, en in: ZM 5 (1915) 104–119: Katholische Missionsstrategie; S. Paventi: La Chiesa missionaria, Manuale di missionologia dottrinale, Roma (1949), 351 ss.: La strategia missionaria; J. Mott: Strategic Points in the World's Conquest, N.Y. 1901; Pius XII: Encycliek Evangelii Praecones, Tekst en Commentaar in: RdM 1951, I, p. 7 en 56/57, note 7, en HM 31 (1952) 3–39; Gregorius van Breda O.F.M.Cap.: Het aanpassingsvraagstuk in de missiemethode, in: H.M. 13 (1932) 4–17.

welke burgerlijke cultuur dan ook, mits deze gezond en niet bedorven is, overeen kunnen komen, en die aan diezelfde cultuur een hogere kracht kunnen geven om de menselijke waardigheid te beschermen en het ware geluk na te streven." [1]

De ontwakende volkeren zijn ijverzuchtig op hun eigenwaarde bedacht. Maar dikwijls wordt ook het verschil tussen westerse en oosterse cultuur kunstmatig overdreven. De kunst van de missionaris bestaat er in, overal de algemeen-menselijke grondslagen en de bijzonder geëigende gemeenschappelijke opvattingen in het christendom en het te missioneren volk op te sporen en bruggen te slaan. Het gebruik van geweld, waaraan Spanjaarden en Portugezen zich schuldig hebben gemaakt in de tijd van de ontdekkingen, toen bijv. in Mexico (Azteken) en Peru (Inca's) hele culturen vernietigd werden, zou nu onmogelijk zijn. Ook de koloniale methodes van vroeger dagen zouden het missiewerk in heel Oost- en Zuidoost-Azië alleen dodelijk kunnen schaden. Positief gezien zal een missie bij cultuurvolken zich ontwikkelen volgens een welomlijnd plan, met een met uiterste zorg gekozen aanpassing en volgens een methode, die er op gericht is de invloedrijke kringen en intellectuelen te winnen. Vooral dient dus aandacht geschonken te worden aan de scholen — met name de hogere scholen —, de vorming van een degelijke inheemse clerus enz. De Aziatische cultuurvolkeren die wij hier op het oog hebben, tellen samen bijna één milliard zielen. [2]

Heel andere eisen worden aan de wijze van missioneren onder primitieve volken gesteld: in Afrika, Oceanië, bij de Indianen van Amerika en de oervolkeren in Azië. Deze volkeren kan men niet alle zonder meer als wilden of kannibalen beschouwen. Maar het zijn analphabeten, nomaden en rondtrekkende oerwoud- of woestijnbewoners, die eerst een zekere beschaving verworven moeten hebben en veelal een meer vaste woonplaats moeten kiezen. Vaak moet de missie deze volkeren

[1] HM 31 (1952) 26; RdM 1951, II, 34 en note 30 pag. 113-115 door Ch. Couturier S.J.; AAS 1944, 210; vgl. vooral A. Väth S.J.: Das Bild der Weltkirche, Hannover 1932; Schmidlin l.c. 216: Eigenart und Behandlung des Missionsobjekts; G. Bouritius S.C.J.: De missionerende Kerk en haar cultuurtaak, in: HM 31 (1952) 155-169 en 209-223; Dom Charles Martial de Witte O.S.B.: L'Eglise et les cultures, in: BdM 1947, 20-32; J. Daniélou S.J.: Le christianisme et les civilisations, Ibidem 1952, 136-142.

[2] S. Paventi l.c. 369-380: La spiritualità dei popoli da convertire; VIe Semaine de missiologie de Louvain (1928): L'âme des peuples à évangéliser, Louvain 1928; J. Aufhauser: Die Umweltbeeinflussung der christlichen Mission, München 1932; Th. Tangelder M.S.C.: Sacramenten en volksgebruiken. Een proeve van praktische missie-aanpassing, Bussum 1950, 25.

eerst door arbeidsopvoeding en het scheppen van menswaardige woongelegenheden op een zeker zedelijk niveau brengen, om hen zo voor het eigenlijke missiewerk geschikt te maken. Het zou echter verkeerd zijn, heel hun eigen aard te willen onderdrukken, om hun een Europees of Amerikaans christendom op te dringen. [1]

Verreweg de grootste invloed bij de keuze van de missiemethode hebben de religieuze opvattingen van ieder volk. Hier stoten immers de christelijke en de heidense of mohammedaanse zielehouding beslissend op elkaar, maar het is anders bij het hindoeisme, anders bij het boeddhisme, confucianisme, taoisme, shintoisme, animisme, fetisjisme enz. Alle godsdiensten en religieuze levens- en wereldbeschouwingen worden min of meer gedragen door een gemeenschappelijk geloof aan God, eeuwigheidsgedachten, een zedelijke natuurwet enz. Deze gemeenschappelijke gedachten en opvattingen kunnen en moeten zorgvuldig van heidense elementen gezuiverd en als bouwstenen voor de missiekerk gebruikt worden. Wel mag men niet zo ver gaan, dat men ze op één lijn stelt met oud-testamentische profetieën enz. Meestal is voor de hele methode voor massale en individuele bekeringen beslissend, of de volkeren taai vasthouden aan hun godsdienst of hem gemakkelijker prijsgeven. Men spreekt daarom ook niet ten onrechte van een eigen missiemethode voor het boeddhisme, hindoeisme, shintoisme, animisme, fetisjisme enz. Gewoonlijk treedt bij de cultuurvolkeren de indirecte missiemethode op de voorgrond met hogere scholen, literatuur, conferenties e.d. [2]

Grote invloed op de wijze van missioneren oefenen ook factoren als: welwillende of vijandige houding van de inheemse bevolking of van de koloniale regeringen uit, die vaak ware vervolging, (maçonnieke) onderdrukking en alle mogelijke beperkende maatregelen ten gevolge hebben, zoals in Frans Indo-China rond de eeuwwisseling en nu in China; de missie is dan op ondergrondse activiteit, verborgen katholieke actie en

[1] A. Deppenkemper M.S.C.: Die Missionsfragen hinsichtlich primitivster Völker, in: ZM (1923) 90-97; Väth l.c. 158-179: Akkommodation unter Völkern niederer Gesittung; Paventi l.c. 369: Spiritualità presso i popoli primitivi; G. Dufonteny: La méthode d'apostolat chez les non-civilisés, in: BdM 1926/27; 128/29; 1930, 21-31; A. Freitag S.V.D.: Die neue Missionsära [2], Steyl 1953.

[2] Vgl. Encycl. Ev. Praecones in RdM 1951, 34 en: note 30, pag. 113/115 (Couturier S.J.): XIIIe Semaine de missiologie de Louvain 1935: „Exspectatio Gentium", Louvain 1935; Fr. Aupierre: Pierres d'attente pour une chrétienté africaine, in: BdM 1946, 91-103; Berth. Kromer C.S.Sp.: Arteigene Aufbauwerte der afrikanischen Kirche, in: ZM 35 (1951) 256-279; voor India zie A. Freitag S.V.D.: Die Missionskirche im neuen Indien. Rundschau, in: ZM 34 (1950) vooral 140-142 met literatuur.

persoonlijke stille propaganda aangewezen. Heden ten dage wordt de missie door het groeiproces naar zelfstandigheid, waarin vele inheemse volkeren verwikkeld zijn, gedwongen, rekening te houden met de nationale strevingen, voorzover het met de christelijke godsdienst verenigbaar is. Elders, bijv. in Zuid-Afrika, dwingt de rassenhaat de missie tot een mannelijke, maar uiterst voorzichtige houding. Ook grote bewegingen, zoals het communisme en het mohammedanisme, dwingen de missies kort en goed bepaalde afweermethodes op, zoals de encycliek Evangelii Praecones ze de missionarissen voorschrijft. Ten slotte is ook de protestantse zending met haar krachtige propaganda op vele plaatsen van invloed op de bijzondere missiemethode, zoals sinds honderd jaar vooral blijkt in de missie van Oceanië.

3. EXTENSIEVE EN INTENSIEVE METHODE[1]

UIT de geographische en ethnologische gesteldheid van de missiegebieden treden voor de te kiezen progressieve methode nog vooral de zgn. extensieve en intensieve methode of een samengaan van beide aan de dag. Bij de eerste gaat het er om zo veel mogelijk plaatsen zo snel mogelijk te bezetten. Dit is vooral het geval, als uitgestrekte gebieden voor de eerste maal in bewerking komen. De missionarissen verspreiden zich dan over enige ver uiteengelegen centra, van waaruit zij een net van hoofdstaties over het hele gebied spannen. Iedere nieuwe deling brengt dan meer arbeidskrachten, die de kleine eerste stichtingen uitbreiden en bevestigen. Zo deed Sint Paulus het, zo deed het ook Franciscus Xaverius, zo deden het honderd jaar geleden de Missionarissen van de Heilige Geest in West-Afrika. Zo gebeurt het ook in veel koloniën, waar bijv. wetten bestaan als deze, dat geen andere belijdenis een school mag bouwen in de omgeving van een door een andere confessie of de Islam bestuurde school. Hier dreigt het gevaar, dat een of andere richting zo'n wet tegen de katholieke missie en ten eigen bate aanwendt (Zuid-Afrika). Op de extensieve methode wordt ook daar gaarne een beroep gedaan, waar grote menigten roepen om het christendom en een snel antwoord noodzakelijk is. Helaas geschiedt dan de voorbereiding op het Doopsel en daarmee de vorming van de jonge christenen dikwijls zeer oppervlakkig.

[1] SCHMIDLIN: Missionslehre l.c. 335 ss.; PAVENTI: l.c. 355 s; H. SKOLASTER P.S.M.: Missionstaktische Erwägungen eines Missionspraktikers, in: ZM 10 (1920) 132-137; Enc. PIUS XI: Rerum Ecclesiae onder „Organisatio operum missionariorum", AAS 1926.

Ook dienen zich graag candidaten aan om zuiver stoffelijke redenen; zij worden „rijstchristenen” genoemd en zijn voor christen en heiden een ergernis. Van de voorgenomen verdieping van het geloofsleven na het Doopsel komt meestal niet veel terecht wegens het tekort aan missionarissen en het verslappen van de ijver der bekeerlingen.

Bij de intensieve methode gaat het vooral om de verdieping van de christelijke geloofs- en zedenleer in de jonge christenen. Het kleine getal missionarissen of de actieve of passieve tegenwerking van de heidenen dwingt dan tot een beperking van de missiecentra. Wegens de beperkte krachten van de missionaris, vooral in het tropenklimaat, en om redenen van hygiënische en morele aard is het gewenst, dat elke hoofdstatie minstens drie missionarissen herbergt, willen tenminste de hoofd- en bijstaties bloeien.

4. DE ACCOMMODATIE IN HET MISSIEWEZEN[1]

HET belangrijkste element, de kern van de missiemethode vormt de accommodatie, die dringend noodzakelijk is voor de totstandkoming van een inheemse Kerk.

1. *Omschrijving.* P. J. Thauren S.V.D.[2] omschrijft de accommodatie als de „aanpassing van het missiesubject aan het missieobject”. P. A. Väth S.J. vindt deze omschrijving te eng en te onbepaald en geeft als definitie: „de aanpassing zowel van de verkondigers en belijders als van de inhoud en de uiterlijke verschijningsvorm van het christendom aan de eigen aard van de niet-christelijke volkeren binnen de grenzen van het nut-

[1] Over de accommodatie in het algemeen: J. THAUREN S.V.D.: Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat, Münster 1927; A. VÄTH, zie boven nota 3; IVe Semaine de missiologie de Louvain 1926: Autour du problème de l'adaptation, Louvain 1926; G. BOURITIUS S.C.J.: Een bijdrage tot de dogmatische fundering van de noodzaak van aanpassing, in: HM 29 (1950) 65-78 en 129-142; OLEGARIUS DOMINGUEZ O.M.I.: Theologia adaptationis et praxis missionaria, in: „Scientia Missionum Ancilla”, Doctori Alphonso Mulders Donum Natalicium, Nijmegen 1953, 66-85; L. KILGER O.S.B.: Geschichtliches zur Anpassung und Heranziehung der Eingeborenen bei der Missionsarbeit, in: ZM 17 (1927) 14-27; ID: L'Eglise peut-elle s'adapter? Editions Catholicité I, 167 ss, Lille 1928; TH. OHM O.S.B.: Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas v. Aquin, in: ZM 17 (1927) 94-113; dr. C. LOUWS C.M.: De Encycliek „Humani Generis” en de missie, in: HM 30 (1951) 129-142; J. PETERS: Die Akkommodationsfrage im Lichte der Enzyklika „Humani Generis”, in: „Missionswissenschaftliche Studien”, Aachen 1951; PIERRE CHARLES S.J.: Mystique de l'adaptation, in: Missiologie, Louvain 1939, 201-217.

[2] J. THAUREN: l.c. p. 2.

tige".[1] Th. Ohm omschrijft eveneens de accommodatie en assimilatie volgens de heilige Thomas als „de aanpassing van het missiesubject met alles wat het de heidenen te bieden heeft aan de eigen aard van de heidenen".[2] De Java-missionaris p. Tangelder M.S.C. noemt accommodatie „de aanpassing der verkondigers en belijders alsook van de inhoud en de uitwendige verschijning van het Christendom aan het eigenaardige van niet-christelijke volkeren binnen de grenzen van het geoorloofde en het gewenste."[3] Nauwkeuriger wordt de accommodatie door M. v. d. Bercken S.J. gedefinieerd als „de modificatie van de vorm van de realisatie van Gods genadeplan met het oog op het te bekeren volk, om het genadeplan in dit volk zo volmaakt mogelijk uit te voeren".[4] Wij zouden de volgende definitie willen voorstellen: „Accommodatie is de stelselmatige en doelbewuste ordening van het missiepersoneel en van de christelijke boodschap naar inhoud en vorm op de eigen aard van het te missioneren volk, om het met behoud van zijn eigenheid als volwaardig lid bij het Corpus Christi mysticum in te lijven."[5]

2. *Nadere bepaling.* Van de ware accommodatie hangt zeer veel af voor het succes van het missiewerk. De slechte resultaten die de missie sinds de tijd van de ontdekkingen in Indië en het Verre Oosten geboekt heeft, worden voor een aanzienlijk deel geweten aan het ontbreken van accommodatie in de missiemethode. De accommodatie steunt op een eeuwenlange ervaring van het christendom en op het philosophisch onderzoek van de in de accommodatie betrokken factoren: Kerk en missievolk, maar ten slotte wordt zij als theologisch probleem door de Kerk vanuit de Openbaring opgelost.[6]

De accommodatie omvat:

a. het missiepersoneel (zie onder)[7] en

b. datgene wat de missie het missievolk brengt. P. A. Väth[8] onderscheidt hierbij wezen, uiterlijke verschijning en gewaad van de Kerk.

[1] VÄTH: l.c. p. 138.
[2] OHM: l.c. p. 94.
[3] Dr. TH. TANGELDER M.S.C.: Sacramenten en volksgebruiken. Een proeve van praktische missie-aanpassing, Bussum 1950, 19.
[4] M. VAN DEN BERCKEN S.J.: Enkele gedachten over aanpassing, in: HM 31 (1952) 55–68 (voortreffelijk !).
[5] A. FREITAG: l.c., Steyl 1953, 88–98: Die Akkommodation im Missionswesen der Neuzeit.
[6] G. BOURITIUS: l.c. en onder no. 3: Theologische fundering van de missieaccommodatie.
[7] Over de persoonlijke accommodatie zie no. 6 van dit artikel.
[8] VÄTH: IIe deel, p. 137 ss.

Van dogmatisch standpunt uit is geen adaptatie mogelijk met betrekking tot het wezen van de Kerk. Hiertoe rekent p. Väth: het depositum fidei, de christelijke zedenwet, datgene wat tot het wezen van de sacramenten en de heilige Eucharistie behoort en de structuur van de Kerk, voorzover zij een goddelijke instelling is. Over de accommodatie met betrekking tot de uiterlijke verschijning van de Kerk, waartoe p. Väth rekent: de kerkelijke organisatie met het canoniek recht, voorzover deze van kerkelijke, niet van direct goddelijke oorsprong zijn, de scholastieke philosophie, de traditionele cultuurvormen en het gebruik van het Latijn als kerkelijke taal in liturgie en theologie, heerst geen volstrekte overeenstemming. P. Väth wijst deze accommodatie af, ofschoon hij toegeeft, dat er een theoretische accommodatie kan bestaan. De voornaamste reden voor deze afwijzing ligt voor hem in het gevaar dat de aanpassing oplevert voor de geloofseenheid en voor het optreden van ketterijen en schisma's, alsmede de bedreiging die zij vormt voor de eenheid onder de gelovigen. Anderen miskennen de gevaren niet, maar voelen toch meer voor accommodatie onder moeilijke omstandigheden. Vooral worden — met erkenning van de grote voordelen van de traditionele scholastieke philosophie voor de vastlegging van de dogma's enz. — de mogelijkheid en wenselijkheid van een oosterse philosophie en theologische terminologie overwogen (bijv. door de school van p. Johanns S.J.[1] in Calcutta). In dit verband wijzen anderen op de mogelijkheid van een Indische Thomas om deze kwestie op te lossen. Thauren[2] huldigt een mildere opvatting dan Väth. Tangelder neemt nog meer afstand van kerkelijke riten en gebruiken bij de sacramenten. Sommige inheemse beoordelaars daarentegen, bijv. het Japanse episcopaat in zijn Paasbijeenkomst van 1951 te Tokio, staan er afwijzend tegenover. Het eigenlijke terrein van de practische accommodatie is dat wat men met het *gewaad of kleed* van de Kerk aanduidt. Het betreft alles, wat niet wezen en gestalte van de Kerk is, b.v. de onderwijsmethode, de sociale en caritatieve activiteit van de missie, de volksdevoties, godsdienstige gebruiken en feesten, de kerkelijke kunst, het verenigingswezen enz. Hier vindt men nauwelijks nog algemeen geldende regels; vroegere er-

[1] PIERRE JOHANNS S.J.: La pensée religieuse de l'Inde, Namen 1952; FREITAG: Die Missionskirche im neuen Indien, No. 3 Hinduistisch-christliche Annäherung, in: ZM 1950, 140 ss.; TH. OHM O.S.B.: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht, Münster 1948; G. VOSS S.J.: Adaptation missionnaire. Etude de son histoire, de sa théologie et de sa nécessité actuelle, in: RdM 1947, II, 86-90, vooral pag. 87.
[2] THAUREN: l.c. 30 s. en TANGELDER: l.c. 56 s.

varingen en voorbeelden en een weloverwogen oordeel moeten van geval tot geval beslissen. Waar mogelijk moet, samen met de kerkelijke leiding of de synode, de inheemse geestelijkheid, die de mentaliteit van het volk kent, ingeschakeld worden.

c. Na het missiepersoneel en de inhoud van de geloofsverkondiging omvat de accommodatie vooral ook de *vorm*, waarin door catechese en prediking, kunst en taal enz. het geloof verkondigd wordt (zie onder). Hoe minder een accommodatie naar de inhoud mogelijk is, des te meer moet de missionaris zich trachten aan te passen aan de spreekwijze, de gebruiken enz.

d. Ongemeen belangrijk voor de vorming van een werkelijk inheemse Kerk is datgene, wat de missionerende Kerk van het volk zelf overneemt als bouwsteen van het universele Corpus Christi mysticum.[1] Men moet hier duidelijk onderscheid maken tussen door en door slechte elementen in het heidendom, die niet voor accommodatie in aanmerking komen, maar vóór de inlijving van het volk bij de Kerk uitgeroeid moeten worden, op zich goede elementen, die echter door dwaling, bijgeloof en zedeloosheid overwoekerd zijn en eerst van alle dwalingen gezuiverd moeten worden, en goede elementen, die zonder meer door de missionerende Kerk kunnen en moeten overgenomen worden. Soms veranderen vroegere gebruiken, zoals afgodische ceremoniën, mettertijd in zuiver burgerlijke gebruiken, zoals de Oostaziatische riten te zien geven. Het spreekt vanzelf, dat zij dan wel voor accommodatie in aanmerking komen. Andere heidense riten enz. worden door de Kerk zelf gewijzigd, zoals de Kerk dat met riten van de oud-Romeinse afgodendienst gedaan heeft. Het groot belang van de opname van inheemse opvattingen, tradities, gebruiken enz. gaf Pius XII aanleiding in zijn encycliek Summi Pontificatus van 1939 [2], in de toespraak, die hij in 1944 tot de directeuren van de Pauselijke Missiegenootschappen hield [3], en in zijn encycliek Evangelii Praecones van 1951 [4] omtrent dit punt duidelijke richtlijnen te geven.

[1] J. Daniélou S.J.: Le mystère du salut des nations, Paris 1945, chap. III: Ce qui doit vivre et ce qui doit mourir; Id.: Le christianisme et les civilisations, in: BdM 1952, 136-142 = een deel van zijn boek: Essai sur le mystère de l'histoire; v. d. Bercken: l.c. 65 v.: Charles Couturier S.J.: Respect des civilisations et de l'originalité des différents peuples: traditions de l'adaptation, sa théologie, sa necessité actuelle, over de Encycl. Ev. Praecones §§ 58-62, in: RdM 1951, II, 113-115 en pag. 33 Tekst v. d. Encycl.

[2] AAS 1939, 429 ss.

[3] AAS 1944, 210 ss.

[4] AAS 1951, 497 ss.

„Alles wat in de eigen gebruiken van de (missie)volkeren niet onverbrekelijk met dwaling en bijgeloof verbonden is, moet steeds aan een welwillend onderzoek onderworpen worden en zoveel mogelijk onveranderd en zonder aanpassing bewaard blijven" (A.A.S. 1939, 429). De passage uit de toespraak van 1944 hebben we reeds boven aangehaald; en in zijn encycliek Evangelii Praecones hamert Pius XII de missionarissen bijna de noodzakelijke eerbied in voor de eigen aard van de volkeren, wanneer hij bijv. zegt, dat in het karakter en in de eigen aard van het te bekeren volk nooit iets, dat goed, edel en schoon is, vernietigd mag worden.

3. *De theologische fundering van de accommodatie.*[1] De accommodatie is niet zo maar een kwestie van opportuniteit met het doel, de inlijving van de missievolkeren bij de Kerk te vergemakkelijken, maar zij heeft een stevige theologische grondslag:

a. In de leer van Christus en de Kerk. Impliciet steunt de accommodatie reeds op het leven en werken van Christus zelf. Is de incarnatie niet de meest volmaakte aanpassing van de Verlosser aan de menselijke natuur, die men zich kan denken? (Fil. 2 : 6 vv.; Hebr. 2 : 14 vv.). Christus paste zich volkomen aan het Joodse volk met zijn gebruiken enz. aan. En de leerlingen gaf Hij het bevel: „Manducate quae apponuntur vobis" (Luk. 10 : 8).

b. Het missiebevel van Christus aan de apostelen en de Kerk sluit de accommodatie in. Dit bevel (Mt. 28 : 16 vv.) strekt zich tot alle volkeren uit, heel concreet zelfs tot ieder mens persoonlijk (Mk. 16 : 15 v.); het bevat echter niets, dat een verkrachting van de eigen aard van de volkeren zou kunnen zijn, voorzover deze tenminste de leer en de sacramentele orde niet in de weg staat. Non eripit mortalia qui regna dat coelestia.

c. Paulus leert niet alleen door zijn voorbeeld de meest verregaande accommodatie (A. Freitag: Paulus baut die Weltkirche, Mödling bei Wien 1951, hfdst. IX/XI), maar ook door zijn woord, bijv. in de brief aan de Korinthiërs met betrekking tot de besnijdenis (1 Kor. 7 : 17/20), in de brief aan de Kolossenzen (3 : 11) enz.

d. Johannes paste zijn Evangelie aan de hellenistische logosleer aan en

[1] Vgl. Bouritius: l.c.; Dominguez: l.c.; L. de Coninck: Problèmes de l'adaptation en apostolat. Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique, Tournai 1949; v. d. Bercken l.c. 58: Een kwestie van theologie; Voss: l.c. vooral pag. 77.

baande daarmee voor het christendom de weg naar de Griekse wereld.

e. Pius XII wijst in Evangelii Praecones op de bestendige practijk van de Kerk, die nooit de leerstelsels van de heidenen veracht heeft, maar ze alleen van dwaling gezuiverd en door de christelijke wijsheid bekroond en vervolmaakt heeft, terwijl zij de heidense kunst en cultuur tot een hoogte heeft opgevoerd, die ze anders nooit bereikt zouden hebben.

Deze ondubbelzinnige leer van Christus en de Kerk vormt de eerste grondpijler van de accommodatie. Zij steunt verder op het natuurlijk recht van alle volkeren op hun eigen aard, die hun door de Schepper is gegeven. Pius XII schrijft in zijn missie-encycliek: „De menselijke natuur, ofschoon door de jammerlijke val van Adam met de erfzonde bevlekt, heeft toch iets in zich bewaard, dat van nature christelijk is (Tertull. Apologet. cap. XVII); indien dit door het goddelijk licht wordt bestraald en door de goddelijke genade gevoed wordt, kan het eenmaal tot ware deugd en hemels leven verheven worden." Bij dit goede, dat in ieder volk en in ieder mens aanwezig is, kunnen en moeten genade en missie aanknopen. Daarbij komt, dat ten gevolge van de geographische, ethnologische en andere invloeden ieder volk een bijzondere verschijningsvorm gekregen heeft. Gods grootheid gaf het daarmee ook een bijzondere culturele zending in de wereld, die alleen in de eigen culturele sfeer volbracht kan worden. De openbaring, de genade en de Kerk vernietigen deze „schone" natuurlijke gaven en zending niet; maar ze moeten alleen in Christus volmaakt hersteld worden. Ieder volk moet zijn eigen gave ook in het christendom ten volle ontwikkelen en tot Gods eer gebruiken. Het Joodse volk had de bijzondere opdracht, door een zuiver Godsgeloof en zijn verwachting van de komende Verlosser, door zijn goddelijke openbaring, profeten enz. rechtstreeks de verlossing en de éne, universele godsdienst voor te bereiden. Het Griekse volk moest door zijn philosophie en terminologie de wegbereider zijn van het christendom. De Romeinen kregen de opdracht, de Latijnse taal, het Romeinse recht en de hechte organisatie tot opbouw van de wereldkerk in te zetten. Niets belet, ook in de heidense volkeren en vooral in hun godsdiensten en levensbeschouwingen wegbereiders van de goddelijke Voorzienigheid te zien. Men moet er alleen voor waken, dat men hen niet op één lijn stelt met de goddelijke openbaring, de profeten van het Oude Testament enz. Zou het christendom ergens in China of Indië ontstaan zijn, dan zou ongetwijfeld de Chinese of Indische taal en cultuur tot

natuurlijke grondslag gediend hebben. Maar de goddelijke roeping van ieder volk afzonderlijk is individueel, en wat voor het ene volk geldt, is niet zonder meer op het andere toepasselijk. Steeds moet men verruiming en grenzen van de opdrachten en daarom ook van de accommodatie voor ogen houden. De accommodatie is een stroom, die loopt van het christendom naar het missievolk en omgekeerd. Zij bevruchten elkaar wederkerig, de missie op bovennatuurlijke, het missievolk op natuurlijke wijze. Zo groeit het Corpus Christi mysticum uiterlijk en innerlijk in rijkdom aan goddelijke genaden en menselijke gaven.[1]

Steyl (L).

[1] H. VAN STRAELEN S.V.D., missionaris in Japan, prof. in de philosophie aan de Nanzan-Universiteit te Nagoya, heeft door zijn vele redevoeringen en geschriften over het aanpassingsprobleem in het Verre Oosten de gehele missiewereld wakker gemaakt, maar toch ook door zijn te ver gaande eisen tegenspraak gevonden. Vgl. VAN STRAELEN's geschriften: De toekomst van de Kerk in het Verre Oosten, Amsterdam 1945. Terug uit Japansche internering; The Far East must be understood, London z.j.; De missionaris in het nieuwe Japan, in: Verslagboek van de Nederl. Missiologische Week 27-30 October 1948, Nijmegen, pp. 127-163. Tegenstanders b.v. M. VAN OSS C.I.C.M.: Missieproblemen in modern Japan, in: HM 28 (1949) 179-181; J. PETERS: Die treibenden Kräfte in der Weltmission von heute, in: ZM 33 (1949) 161-181; het antwoord van VAN STRAELEN in: ZM 34 (1950) 147, en „Schlusswort zur Stellungnahme des P. Van Straelen" in: ZM 34 (1950) 148-152; VAN STRAELEN: Zur japanischen Psyche, in: ZM 33 (1949), 204-213; als antwoord op PETERS: Die treibenden Kräfte... VAN STRAELEN in: ZM 34 (1950) 117-123 en J. GRUINTGES S.V.D. in: ZM 34 (1950) 123-128; vgl. ook VAN STRAELEN: Le Japon, l'occupation et les missions, in: BdM 1948, 240-257, en 1949, 209-219: Le P. Van Straelen et le Japon enz.

F. VAN TRIGT, S.T.L., L.S.S.

VAN DE SOCIETEIT VOOR AFRIKAANSE MISSIEN

WEST-AFRIKAANSE NEGERKUNST

Een situatie-onderzoek

I

De achttiende eeuw deed aan chinoiserie, Vincent van Gogh dweepte met Japanse prenten, Paul Gauguin verdween naar Tahiti [1], Ernst Barlach inspireerde zich op de kunst van de negers [2], Modigliani maakte negerse sculpturen [3], onze kunstenaars, die aan abstract doen, krijgen weer oog voor chinese calligraphie, „men ontdekt", heeft een kunstcriticus geschreven, „in een waarlijk vreemde cultuur slechts datgene, waar men rijp voor is; de rest blijft curiositeit." Sedert het begin van deze eeuw zijn de curiositeiten van de zogenaamde primitieven[4] kunstwerken geworden. Europa was rijp voor deze herwaardering. Het impressionisme had de laatste mogelijkheden van de schijnruimte uitgebuit [5], wilde men zich niet tot in het oneindige blijven herhalen, dan moest men terug naar het platte vlak en deszelfs vertekeningen (Manet: plus c'est plat, plus c'est beau); men ontdekte achter de huid der dingen, waarvan het impressionisme alle lichtvlekken had in kaart gebracht, de geometrische structuur, wat de Fransen noemen de „charpente", de betimmering, van ieder ding en dier en mens; de hand, die moeizaam en met de grootste zorgvuldigheid de fijnste kleurschakeringen had genoteerd, sloeg plotseling, oververmoeid, uit in de kramp; de geest, van impressies oververzadigd,

[1] Jan Engelman: Echt en vals primitivisme, in: Katholiek Bouwblad XX (1952-1953) 181-182; 198-200; vergelijk voor een andere boeiende visie op Gauguin; Somerset Maugham: The Moon and Sixpence (peng. ed. 1952), 149-150; 207; 212; 215.
[2] L. Adam: Primitive Art, Londen (1949), 218.
[3] André Salmon: Modigliani, sa vie, son œuvre, Parijs (1926).
[4] L. Underwood: Bronzes of West Africa, Londen (1949), 8, gebruikt om de primitieve stijl aan te duiden de uitdrukking „voor-klassiek". Deze uitdrukking zou alleszins verkieslijk zijn, maar aangezien de term „primitief" is ingeburgerd, wil ik hem in dit artikel aanhouden met dien verstande, dat hij de aanduiding is van een bepaalde levenshouding en kunststijl, zonder een waarde-oordeel in te houden.
[5] Max Burchartz: Gleichnis der Harmonie, München (1939), 89.



Waarzeggersbeeld (= Sandogo-beeld) van de Senoefo-stam Sinematiali (Noord-Ivoorkust) ter verkrijging van vruchtbaarheid; korf = vruchtbaarheid der velden; bolle lichaam en volle borsten = vruchtbaarheid van familie en stam; vervaardigd uit iroko-hout (inlands eiken); H. 63 cm; meest zuivere Senoefo-stijl; Missiemuseum, Aalbeek (L); foto: C. Ligtvoet S.M.A.



Masker van het geheim genootschap der Do's. Baoele-stam, Ivoorkust; uitsluitend gedragen door mannen; vrouwen, die dit masker zien, worden gedood; H. 77 cm; Missiemuseum: Aalbeek (L); foto: Naseman, Maastricht.



Vooroudermasker van de Baoele-stam, Ivoorkust; H. 32 cm; Missiemuseum: Aalbeek (L); foto: Naseman, Maastricht.



Bronzen beeldje uit Benin, voorstellende Olokun, god van water, zee, voorspoed en geluk; gegoten in verloren-vorm; waarschijnlijk nabloei-periode (1648-1691); H. 29 cm; Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden.

begon dronken te schreeuwen; impressionisme was expressionisme geworden.

Men vond de nieuwe verkregenheden voorbeeldelijk terug in de primitieve kunst, waarbij de Fransen begrijpelijkerwijze werden geboeid door de „vorm", de Duitsers vanzelfsprekend door de „uitdrukking". Paul Cézanne schreef aan zijn zoon, dat hij de natuur wenste te behandelen in de termen van cylinders, cirkels en veelhoeken in zulk een perspectief, dat alle zijden van een voorwerp zich zouden oriënteren naar een centraal punt — picturele architectuur —, terwijl de neger zijn beelden reeds eeuwen tevoren uit cylinders en veelhoeken had opgebouwd; Picasso eiste van een schilderstuk „dat het zijn eigen leven zou leiden", terwijl de negermaskers reeds eeuwen een zeer eigen leven bezaten. Men ontdekt in een waarlijk vreemde cultuur slechts datgene, waar men rijp voor is en men kan zich, bij het beschouwen van primitieve kunstvoortbrengselen, inderdaad bepalen tot het onderzoek naar hun plastische waarde. Iedere kunstbeschouwing kan echter aan inzicht en warmte winnen, als het kunstvoorwerp zijn „couleur locale" krijgt, zijn „Sitz im Leben", als het wordt beschouwd vanuit de „situatie"[1], waarin het is ontstaan en waarin het zijn zeer eigen leven heeft gekregen. En daar de situatie van het kunstwerk samenvalt met die van de kunstenaar, willen wij in dit artikel ons situatie-onderzoek uitstrekken tot de negerkunstenaar.

C. G. Seligman[2] onderscheidt de „echte" neger van de Bantoe-neger (die hamitisch bloed in zich heeft), geeft ons diens adres en situeert hem op de landkaart en in de ruimte. De echte neger huist op het ogenblik in West-Afrika onder een lijn, welke zich uitstrekt van de monding van de Senegal, ongeveer 16° Noord, tot aan de Oostkust van Nigeria, in een aantal politieke enclaves, genaamd van West over Zuid naar Oost: Senegal (Frans), Gambia (Engels), Portugees Guinea, Frans Guinea, Sierra Leone (Engels), Liberia (vrijstaat), Ivoorkust (Frans), Goudkust (Engels), Dahomey (Frans), Nigeria (Engels), enclaves welke in het Noorden worden afgedekt door de Franse Soedan en welke een kaleidoskoop van stammen vertonen onderling in taalgroepen verbonden (voor de Guineakust van West naar Oost: Twi, Ewe, Yoruba).

Haddon, door Seligman geciteerd[3], verstrekt ons een persoonsbeschrijving van de neger en wijst hem zijn onderscheiden plaats aan in de gemeenschap der mensen.

[1] Voor een juist begrip van de term: situatie raadplege men het heldere artikel van B. Delfgaauw: Wat is existentialisme? in: K.C.T. 6 (1952-1953) 4-5 en de wijsgerige vakliteratuur.

[2] C. G. Seligman: Races of Africa (trad. franç. de G. Montadou: Les races de l'Afrique (1935), 158; 49-50).

[3] C. G. Seligman: o.c. 50-51.

De neger heeft een zwarte huid, kroeshaar, een lange gestalte (gemiddeld 1 m 73), een gematigd-lange schedel (index 74–75), een brede, platte neus, dikke, vaak omgekrulde lippen en is opvallend prognaath; hij draagt kleren uit palmvezel, woont in hutten met knot-daken, eet bonen, pompoenen, bananen, houdt honden, geiten, varkens en kippen, gebruikt als wapens een boog met aan de uiteinden rafels van vezel, sabels en gevlochten schilden; voor zijn plechtigheden en ontspanning gebruikt hij houten trommen [1] en een eigenaardig soort guitaar (Afrika-harp), waarin iedere snaar afzonderlijk is bevestigd; hij verenigt zich in geheime bonden [2], heeft bij tijd en wijle kannibalisme gepleegd en mensenoffers gebracht; soms past hij besnijdenis en het uittrekken van de bovenste snijtanden toe, maar is toch vooral bekend door het snijden van beelden en maskers, waarbij hij een opmerkelijk gevoel voor plastiek toont.

Na hem aldus te hebben gehuisd en gelabeld kunnen wij binnen zijn situatie treden.

Iedere situatie, zelfs de meest onmogelijke, heeft haar wortels en haar vertakkingen in het verleden, of zij er nu moeizaam uit is opgegroeid, of er overnachts uit opschiet. Ook de negerkunstenaar en zijn kunst hebben een verleden, waarmede men zich zuiver historisch of enkel kunsthistorisch kan bezig houden.

Leo Frobenius heeft in zijn Kulturgeschichte Afrikas [3] een aantal kunstmotieven [4] beschreven, welke steeds weer opduiken zowel in het middel-steentijdperk als in de kunst van de landen rond de Middellandse Zee en van West-Afrika. Hij heeft getracht hun onderlinge afhankelijkheid aan te tonen, groef de wortels van de Westafrikaanse kunst op in het middel-steentijdperk en zelfs in het oud-steentijdperk, trok de lijn der kunstontwikkeling door van de Aurignacmens tot aan de neger, van de Indus tot aan de Atlantische Oceaan, waarbij de Westafrikaanse neger werd overspoeld door golf na golf van invloeden, uit Klein-Azië door Noord-Afrika over de Soedan naar de Guineakust (Syrtische Kultur), over de Atlantische Oceaan (wel zeer problematische Atlantische Kultur), door Erythrea vanuit het Nabije en het Verre Oosten (Nord-Erythreische Kultur). [5]

[1] Voor bijzonderheden over het maken van trommen vergel. R. S. Rattray: Religion and Art in Ashanti, Oxford (1927), 281-294; voor de heel bijzondere techniek van het bespelen der trommen: A. M. Jones: African rhythm, in: Africa (1954), 39–47.
[2] G. Parrinder: West African Religion (proefschrift), Londen (1949), 140–151.
[3] L. Frobenius: Kulturgeschichte Afrikas, Zürich (1933), 63–177; 209-213.
[4] o.a. en-face-leeuw, stier en ster, wurgermotief, orakelmotief, bergmotief (Toren-van-Babel-motief), paring = schepping-motief, vruchtbaarheidsmotief.
[5] L. Frobenius: o.c. 205-209.

Frobenius is voortgekomen uit de school van het Duitse idealisme, dat ons in vele cultuurproblemen vaak zulk een dieptekijk heeft gegeven. De weidse conclusies, welke hij uit de soms schaars beschikbare gegevens heeft getrokken, hebben hem bij velen verdacht gemaakt, naast beïnvloeding staat immers parallelontwikkeling, door William Fagg als volgt uitgedrukt: „en ethnologie l'idée que rien n'est inventé plus d'une fois est périmée depuis longtemps, si tant est qu'elle fut jamais défendable." [1] W. Schilde, sprekend over het door Frobenius verzamelde materiaal meende echter te mogen besluiten: „diese Häufung von Übereinstimmungen, so schwer der Zusammenhang i n e i n z e l n e n (spatiëring van mij) beweisbar bleibt, geben doch zu denken. Atlantisches zwängt sich zu beiden Seiten des Nigers nach Süden zur Küste und verdrängt hier alles was älter ist bis auf kümmerliche Reste. Das macht nun wieder auszerordentlich stutzig, dasz dieser offenbar so jonge Keil ausgerechnet altmediterran sein soll." [2] Men kan hieraan toevoegen de indrukwekkende hoeveelheid detailovereenkomsten, moeilijk door parallelontwikkeling te verklaren, door Annemarie Hefel genoteerd uit een vergelijking van de Westafrikaanse koper- en bronskunst met de kunst van Kopten, Italiërs (Ital. ijzertijd), Iberiërs, Grieken, Sardiniërs, Etrusken en Romeinen [3]; de contacten van de neger met de Arabieren langs de handelswegen uit Algiers, Tunis, Tripolis naar Tomboektoe en Kano [4]; de opgravingen ten Zuiden van het Tchadmeer (Nok-cultuur 500-100 A.C. onder Egyptische invloed) [5]; te Ife in Nigeria (13e eeuw) [6], waarbij de niet-negerse invloed volmaakt de overhand heeft; het bestaan tussen de 4e en 15e eeuw van grote Soedanstaten, deels door negers, deels

[1] W. Fagg: De l'art Yoruba, art. in: l'Art nègre, Parijs (1951), 106; vergelijk ook P. E. v. d. Meer O.P.: De taal der philosophie en der positieve wetenschap bij de studie van de cultuur van het Nabije Oosten (inaugurale rede), Amsterdam (1940), 17-22, die het beeldje van de zich de borsten houdende vrouw (veel voorkomend in negerplastieken) evenals Frobenius terugvoert tot de vuiststeencultuur, maar er aan toevoegt: „het vrouwenbeeldje stamt uit de plantencultuur. . . en personificeert de aarde. . . Het is alleszins begrijpelijk, dat in een gemeenschap, die geheel op de voortbrengselen der aarde. . . is aangewezen. . . dit levenwekkend beginsel. . . zijn personificatie vond in de vruchtbare vrouw, de barende moeder." Zoals de vuiststeencultuur-mens spontaan dat symbool der vruchtbaarheid schiep, zo kan de Westafrikaanse boer het op zijn beurt onafhankelijk hebben gedaan.

[2] W. Schilde: Kulturen mit europäischem Einschlag in Afrika, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943) 186-187.

[3] Annemarie Hefel: Die afrikanische Gelbgusz und seine Beziehungen zu den Mittelmeerländern, Wiener Beiträge zu Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943) 1-87; vergelijk ook: P. Amaury Talbot: The Peoples of Southern Nigeria, vol. II Ethnology, Londen (1926), 141-144 en zijn interessante vergelijking tussen de Ikengga, fortuingod, en de Kretensische dubbelbijl.

[4] W. E. F. Ward: A History of the Gold Coast, Londen (1948), 31-37; D. Westermann: Geschichte Afrikas, Keulen (1953), 45-46; 55-60.

[5] W. Fagg: L'art nigérien avant Jésus-Christ, art. in: L'art nègre, Parijs (1951), 91-95, trad. Marthe Armand.

[6] E. H. Duckworth: Recent Archaeological Discoveries in the Ancient City of Ife, Nigeria (1938) 101-105; J. C. Clarke: The Stone Figures of Esie, Nigeria (1938), 106-108.

door Berbers geregeerd [1]; de hardnekkige overlevering bij vele stammen heersend over hun emigratie vanuit het Noorden en vooral vanuit het Oosten, waarmede de ethnologie terdege rekening houdt.

Uit al deze uit de mist van het verleden opduikende gegevens zou men de voorlopige gevolgtrekking kunnen maken, dat de neger een emigrant is, wellicht komende vanuit het Oosten, van de kant van het paradijs, met als laatste pleisterplaats misschien Egypte. Uit zijn voorgeschiedenis heeft hij ideeën en motieven overgehouden, welke hij maar moeilijk kwijt kon en in zijn kunst herhaaldelijk heeft toegepast; later heeft hij zich nimmer kunnen onttrekken aan de invloeden van Noord-Afrika en daardoor aan de invloed van de Middellandse Zeelanden. Zijn cultuur noch zijn kunst zijn een alleenstaand verschijnsel, maar de vrije bewerking van veel wat „de" mens gemeenschappelijk was. [2] Wanneer wij vanuit zijn kunst moeizaam tastend de weg terug gaan in de geschiedenis, dan belanden wij in de streek en de tijd waar, om met Goethe te spreken, de „moeders" woonden, waar de wortels liggen van alle kunst.

Het eerste contact tussen ons Europeanen en de neger gaat terug op de 15e eeuw en heeft sedertdien ononderbroken voortgeduurd. [3] De grote Soedanstaten bestonden niet langer, andere staten Benin, Dahomey, kwamen tot bloei, andere zoals de Ashanti-staat ontstonden, alle vielen ten prooi aan kolonisatie. [4]

Sedert de 15e eeuw hebben de Europeanen met de neger geleefd, zijn situatie gedeeld, velen zijn bijgezet in dat beruchte „Graf der Blanken", waar de zon van 's morgens zes tot 's avonds zes stilstaat op de gloeiende plaat van de hemel, waar de lucht heet en dampig is, waar alles brandt en kookt en groeit met een verbazende snelheid om even snel te sterven. Het woud is groots en geweldig als de vroegste voorhistorische natuur; meters hoge cactussen schuiven hun rasterwerk langs en over de paden; fantastische bloemstruiken schieten overal op en haar te felle kleuren

[1] D. WESTERMANN: o.c. 72 vlgd.
[2] Men kan zich een beeld vormen van de mechaniek van de invloedspreiding uit de studie van V. GORDON CHILDE: L'orient préhistorique, trad. franç. de E. J. Lévy, Parijs (1940), vooral het hoofdstuk: Mécanisme de la diffusion, bladz. 258-274.
[3] J. W. BLAKE: European Beginnings in West Africa, 1455-1578, Londen (1937); vergel. de publicaties van de Linschoten-Vereniging, Den Haag, over de reizen van P. de Marees (1602) en Dierick Ruyters (1623); vergel. OLFERT DAPPER: Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaanse Eylanden, Amsterdam (1676), 374 vlgd.
[4] W. WARD: o.c. 58 vlgd.; F. M. BOURRET: The Gold Coast, Oxford (1952), 75-85; EVA MEYEROWITZ: Akan Traditons of Origin, Londen (1952) 111.

irriteren het oog; prachtig gekleurde vogels, die nooit zingen, schieten als enorme vonken uit de rietplassen; uit de mangobomen waaien zwermen muskieten; het is de streek van de giftslang, de schorpioen, de tse-tse-vlieg en het ongedierte van groot formaat; de streek van de malaria en alle andere koortsen, de zwarte, de gele, de driedaagse, de negendaagse, van de guinea-worm, de slaapziekte, de melaatsheid; de streek van zweren en nog eens zweren. De Franse wijsgeer Em. Mounier beschrijft en veroordeelt haar in enkele pathetische zinnen: „Dat toch iedere reiziger Europa bewust kon maken van die enorme tumor van miserie, die zwelt onder de lichte vormen van Afrika, die stinkende tumor met de reuk van vet, van grond, van modder, van ziekte. Duizenden kilometers woestijn, duizenden kilometers woud, duizenden kilometers lateriet — de kleur en de vruchtbaarheid van de brik." [1]

In deze streek, waar een volk door emigratie terecht komt en blijkbaar niet wordt geboren — behalve de verschroeide en verschrompelde pygmeeën — moet de neger leven, door zijn omgeving te beheersen. Het woord is van Christopher Dawson: „The first need for a people, no less vital than food or weapons, was the psychic equipment or armament by which they fortified themselves against the powerful and mysterious forces that surrounded them." [2]

II

Geestelijk beheerst de Westafrikaanse neger de situatie, waarin hij verkeert, door wat ik in bijbelse termen zou willen noemen: de naamgeving. [3] Het is immers de specifiek menselijke ervaring, dat alle werkelijkheid woordwerkelijkheid is, ervaring welke haar religieuze zingeving krijgt in het eerste hoofdstuk van het Boek der Schepping, waar Yahweh alles tot het bestaan roept door zijn goddelijk woord. [4] „Dixit et facta sunt", zingt de Psalmist [5] en ook de mens spreekt zijn woord en de werkelijkheid treedt haar bestaan binnen. Aan het begin van het Babylonische scheppingsepos bestaan hemel en aarde niet, omdat zij niet „benoemd"

[1] Em. Mounier: L'éveil de l'Afrique noire, Parijs (1948) 19-20.
[2] C. Dawson: art. Religion and the Life of Civilisation, in: Enquiries, Londen (1934) 97.
[3] Gen. 2 : 19, waar Adam de dieren benoemt: „en al wat de mens het zou noemen, dat is zijn naam", in de betekenis: dat is het ook werkelijk.
[4] Gen. 1 : 3 vlgd.
[5] Ps. 32 : 9.

zijn, geen naam bezitten.[1] Het kind dat de namen der dingen nastamelt roept ze op tot het bestaan, de volwassene, die een naam aan zijn vocabulaire toevoegt, breidt zijn werkelijkheid uit. Het bestaan van de atoombom is afhankelijk van de wetenschappelijke formule en de neger, die zijn toverformules uitspreekt, geeft onder meer uiting aan de menselijke drang naar kennis, welke zeker zal worden bevredigd. „Nommer, c'est appeler à l'existence, tirer du néant. Ce qui n'est pas nommé ne peut exister de quelque manière que ce soit."[2]

De Pascaliaanse „roseau" van de schepping beheerst de hem omringende wereld, want hij is een roseau „pensant". De bijbelse opdracht aan de mens, om de dieren te beheersen[3], staat in rechtstreeks verband met het benoemen der dieren. Want naamgeven betekent steeds macht uitoefenen.

Jacob vraagt tijdens zijn onzeker gevecht met de engel de naam van het gevaarlijk wezen, om het te kunnen overwinnen.[4] Nebukadnezar verandert de naam Mattanja in Sedekias en maakt een koning tot zijn vazal.[5] De wedloop om de formule van de atoombom is een wedloop om de macht. In de naam vervoegt de mens over de werkelijkheid en kan er naar willekeur over beschikken. De jonge Goudkust-neger, die de knop van het electrisch licht omdraait en dus letterlijk „licht maakt", vraagt zich niet af, welk ingewikkeld proces hij door die ene „handomdraai" in werking heeft gesteld, het interesseert hem verder niet, hij „weet" hoe men licht maakt en laat de rest plus het werk gaarne aan de electriciens over. De neger, die een blanke „hartsvanger" noemt, omdat hij spreekt als een sabel, heeft in dat ene woord de gehele scherpe, geslepen, op-de-man-afgaande persoonlijkheid van die blanke uitgedrukt. Want ook dit is kenmerkend voor de naam, in hem wordt de ingewikkelde werkelijkheid tot haar eenvoudigst bruikbare formule herleid; de naam is steeds de pregnante uitdrukking van datgene alleen, wat mens en dier en ding en gebeuren van al het andere onderscheidt; hij is de vonk, die van de werkelijkheid op de mens overspringt, hem een schok geeft en zich ontlaadt in licht.[6]

[1] A. Deimel S.J.: Enuma Elish, Rome (1936); H. Gressmann: Altorientalische Texte zum Alten Testament, Berlijn-Leipzig (1926), 109.
[2] G. Gusdorf: La parole comme univers humain, in: Alg. Ned. Tijdsch. v. Wijsb. en Psychol. 44 (1951-52) 173.
[3] Gen. 9 : 2.
[4] Gen. 32 : 30.
[5] 2 Kon. 24 : 17; vergl. Lorenz Dürr: Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, Leipzig (1938) 92-114.
[6] Voor de physische „schok" bij de naamgeving vergel. M. Jousse: Le style oral rythmique et mnémo-technique chez les verbo-moteurs, in: Archives de Philosophie, vol. II. Etudes de psychologie linguistique, Parijs (1925), 2-7 vlgd.; voor de psychische kant vergel. H. Werner: Einführung in die Entwicklungspsychologie, Leipzig (1923), 54; 219 vlgd. (Über das urtümliche Wesen des Namens und seine Entwicklung). De dingen worden „physiognomisch" gegrepen op soortgelijke wijze, waarop de kunstenaar een landschap „esthetisch" grijpt.

De naamgeving van het onzichtbare geschiedt in de beeldspraak.[1] In dat zeer merkwaardig spreken in beelden, schept de mens orde in de chaos van geheimzinnige krachten, welke hem als een tohu wabohu van alle kanten omringen en vaak bedreigen, zonder die orde is het leven onmogelijk. Het maakt daarbij geen verschil, of de beelden stijlfiguren zijn of houten poppen, de dichter die zong, dat Yahweh „het gewicht van de wind bepaalde" [2], de grotschilder van Altamira en de Goudkustneger, die zijn bosduivel, de Sasabonsam, snijdt, doen hetzelfde, zij vervaardigen beelden, om het onzichtbare benoembaar te maken. Uit de hen omringende zichtbare werkelijkheid kiezen zij gegevens op een of andere wijze analoog aan datgene wat het onzichtbare hen „doet" en voegen ze in beelden te samen. [3]

Ook de Westafrikaanse inlander weet zich omringd door talloze onzichtbare krachten, waardoor het leven zich in de lucht, te land en in het water uit. Achter de zon schuilt een macht, die het leven schenkt en het leven kan nemen; er is een god, die spreekt met de stem van de donder; wie verbergt zich achter het geheimzinnig koel gelaat van de maan, die presideert over de vruchtbare nachten; welk is het geheime wezen, dat het water doet leven en de zee doet hijgen? Het woud spreekt met duizenden stemmen, de wind orakelt in de bomen, zoals God in de eik van Mamre; het leven vermeerdert en neemt af, het groeit en het sterft; plant en dier en mens zijn vruchtbaar op een wijze, even raadselachtig voor de neger als voor de dichter van het Boek der Spreuken. Waar huizen de geesten der voorouders, die rondwaren in de dromen? Het zijn even zovele krachten en machten, waartegenover ook de neger — het is immers algemeen menselijk — door „vrees" wordt bevangen, maar het is een vrees van een zeer opmerkelijk karakter, welke in het Oude Testament, op hoog religieus niveau, met de woorden „de Vreze des Heren" wordt aangeduid, een vrees, welke steeds ambivalent is, dubbelpolig, een samengaan van angstig weerstreven en gefascineerd getrokken worden, zich uitend in de angstkreet en in de kreet van huivering en

[1] Altijd voor het onzichtbare, echter niet uitsluitend: „Methaphor is the law of growth of every semantic. It is not a development, but a principle", schrijft SUZANNE K. LANGER: Philosophy in a New Key. A Study in Reason, Rite and Art, New-York (1949) 119, en Marcel Proust zegt ergens met betrekking tot de kunst: „Il semble bien que seule la métaphore puisse assurer une sorte d'éternité au style."

[2] Job 28 : 25.

[3] Het is „conceptual art, not imitative" schrijft LADISLAS SEGUI: African Sculpture speaks, New-York (1952), 132.

bewondering; in haar wordt de mens afgestoten door het mysterium tremendum, door het mysterium fascinans onweerstaanbaar gegrepen. En ook in dit Jacobsgevecht tracht de mens het mysterie een naam af te dwingen om het te kunnen beheersen en zich psychisch veilig te kunnen stellen, tracht er zich een beeld van te vormen, het in beelden om te zetten; maar iedere naam, ieder beeld zal steeds met een halo van mysterie blijven omgeven en evenals bij de Egyptische Re, god met de vele namen en god met de verborgen naam, zal het geheim zich nooit geheel prijsgeven.

Onder invloed van die vrees kan de mens een dubbele houding aannemen. Ofwel erkent hij de beperking van zijn macht bij dit religieus benoemen, geeft zich gewonnen in huivering en bewondering en zijn vrees verstilt in de gods-,,dienst''; ofwel overschat hij de macht, welke in de naam is gegeven, treedt agressief op, tracht het mysterium naar zijn wil te dwingen en zet zich schrap in de magie. Het zijn twee onderscheiden levenshoudingen, welke Frobenius in zijn meermalen geciteerd werk verschillende geographische gebieden toewijst. Hij stelt de noordelijke (hyperboräische, hamitischen in Afrika, shamanistischen in Midden-Azië) cultuur tegenover de meer zuidelijk gelegen (equatoriale) cultuur. De eerste is magisch ingesteld, de laatste, waartoe het gebied van de Guineakust behoort, is gekenmerkt door haar mysticke (godsdienstige) instelling; de eerste wordt bepaald door het ,,Willensspiel'' — de machtswil —, de laatste door het ,,Hingabespiel'' — de overgave —.

Nu zal men met Frobenius godsdienst van magie willen onderscheiden, men zal hem zelfs een heel eindweegs willen volgen, als hij in de noordelijke cultuur het hoofdaccent ziet gelegd op de magie, in de negercultuur op de godsdienstige (mysticke) houding; de moeilijkheid begint echter daar, waar de neger zijn vreesreacties — in boven uiteengezette betekenis — in beelden en maskers gaat uitspreken. Toon en accent zijn onmiskenbaar godsdienstig, het oogmerk, waaruit wordt gesproken, is even beslist magisch. Het godsdienstige is zeer zeker te onderscheiden van het magische, te scheiden zijn zij nooit, het toch te doen ware culturele vivisectie plegen.

Afgezien van de vraag of de negercultuur ooit van magie is vrij geweest, is zij vanouds van hamitische invloeden doortrokken, de uitingen er van zijn met magie doordrenkt, zij zijn tegelijkertijd godsdienstig en magisch en het zou mogen verwonderen, als dit voor de hyperboreïsche cultuur ook niet opging, hoewel merkbare accentverschuivingen alleszins kunnen plaats vinden.

Waar houdt godsdienst op, waar begint magie?

De katholieke neger, die wijwater drinkt, zijn echtgenote, die een scheut wijwater in het badwater giet, de volwassen zwarte dopeling, die het doopwater in zijn

huid tracht te wrijven, zou men zeker niet dadelijk van ongodsdienstigheid willen verdenken, maar zij handelen toch ook verdacht magisch.

Wanneer de inlander zijn religieuze vreesreacties in beelden uit, dragen deze vaak het karakter van een wissel op de eeuwigheid, waarin onzichtbare krachten kunnen worden tegenwoordig gesteld en gebonden, om er door gebed en offer mede te kunnen sympathiseren, of om er zich psychisch tegen te kunnen wapenen; het masker zal hem in staat stellen bij tijd en wijle in het reservoir dier levenskrachten onder te duiken, om er de voorraad aan leven mede te vermeerderen en te vernieuwen. [1]

Daar nu beeld en masker van het onzichtbare steeds overdrachtelijk zijn, zo moeten zij op het onzichtbare worden overgedragen. Geschiedt dit bij de beelden van een gedicht door die merkwaardige dichterlijke osmose, welke het geheim is der poëzie, in de religieuze sfeer vindt de overdracht plaats door de priester en de fetisjeur. Op het moment van die overdracht is de onzichtbare werkelijkheid „benoemd" en tegenwoordig gesteld. Dan lijkt het overbodig zich af te vragen [2], of het beeld de natuurkracht zelve is, of dat zij er slechts bij tijd en wijle in huist; of het masker een eigen bestaan leidt, de voorouder is of hem slechts tot behuizing dient; of de maskerdanser tijdens de rituele dans zijn persoonlijkheid verliest [3], of een tweeëenheid mens en geest is; de westerling stelt zich deze kritische vragen, bij de inlander komen zij niet op. Hij heeft krachten opgeroepen, hij weet ze tegenwoordig als hij ze om welke reden dan ook nodig heeft. Dan lijkt ook de vraag, of de inlander kunst heeft willen scheppen niet ter zake doende; hij is vaak kunstenaar zonder er zich van bewust te zijn door een aangeboren talent en bij gratie van de westerling, die het talent heeft ontdekt. Zijn bedoelingen zijn duidelijk anders. (Wordt vervolgd)

Aalbeek (L.)

[1] W. EICHRODT: Theologie des Alten Testaments, Leipzig (1939), Band 3, 18-23; P. TEMPELS O.F.M.: Bantoe-filosofie, Antwerpen (1946), 20-38; G. BURAUD: Les masques, Parijs (1948), 95 vlgd.

[2] B. A. G. VROKLAGE S.V.D.: De godsdienst der primitieven, Roermond (1949), 268-275, heeft tamelijk vergeefse pogingen aangewend, om van de primitieven hierover een definitief antwoord te krijgen.

[3] J. HOLZNER: Paulus, Freiburg i.Br. (1940), 4: de inwoners van Tarsus kleedden zich als „visgod" om visgod te worden, waarmede Paulus' woorden: „Christus aantrekken", dus christen worden, schijnen overeen te stemmen.

J. DE REEPER M.H.F.

HIERARCHISCHE GROEI IN DE MISSIES

1. *Inleiding*

De geschiedenis der Kerk is een zich steeds herhalend mysterie, een manifestatie van goddelijke onveranderlijkheid en van menselijke aanpassing en expansie. Het zaadje dat moet opgroeien tot voldragen plant was het symbool door Christus zelf gebruikt om de ontwikkelings-cyclus der Kerk te typeren. Hijzelf plantte het zaadje in de enge begrenzing van Palestina en droeg Zijn volgelingen op om hetzelfde te doen: „*Ite et praedicate omni creaturae*", uit te gaan als zaaiers om met volle handen het goddelijke zaad uit te strooien over de wereldakker. En met de opdracht tot zaaien werd ook de plicht opgelegd het ontkiemende zaad te verzorgen om het tot volle wasdom te brengen. En eenmaal tot volwaardige plant uitgegroeid, zullen er uit die plant weer nieuwe zaden ontstaan, die op hun beurt weer uitgezaaid, verzorgd en tot volle wasdom gebracht moeten worden — de volmaakte cyclus van het missiewerk: prediken, de Kerk planten, en eenmaal tot volkomen hiërarchische rijpheid uitgegroeid, verder trekken om nogmaals hetzelfde proces van prediking tot volledige kerkelijke organisatie te doorlopen. Gelijk het tot de natuurlijke bestemming van „zaad' behoort niet slechts zaad te zijn en te blijven, maar tot volwaardige plant uit te groeien, en nieuwe zaden en nieuwe planten voort te brengen, zo behoort het tot de essentieële eigenschappen der Kerk-gemeenschap niet slechts zichzelf zorgvuldig te beschutten en te blijven wat Zij is, maar altijd weer het Woord Gods verder uit te zaaien, immer groeiend, expansie-bewust zichzelf mede te delen aan haar omgeving, de Blijde Boodschap te verkondigen aan de ganse wereld: „*Euntes ibant et flebant mittentes semina sua*" (*ex Communi apostolorum*). Mittentes — semina d.i. missionarissen die zaaien. En dat hebben de apostelen gedaan; zodra de Meester gestorven was, zijn zij uitgetrokken, het goddelijk zaad uitstrooiend in Galatië, Cappadocië, Perzië, Ephesus, Corinthe, Rome, Compostela — alle even zovele missiegebieden, die al spoedig tot volwaardige ‚Kerken' uitgroeiden met hun eigen „*episcopoi*" en „*presbyteroi*", bisdommen met hun eigen hiërarchische organisatie van bisschoppen en priesters, allen in loyale onderdanigheid aan de bisschop van Rome. Het missiewerk was niet zo gecompli-

ceerd in die eerste eeuwen als het nu is. De apostelen en hun vertegenwoordigers trokken uit, doopten, „legden de handen op", i.e. wijdden priesters en bisschoppen, organiseerden de communiteit der christenen en trokken weer verder. De eerste eeuwen was het een strijd tegen vuur en zwaard, moest het geloofszaad bevochtigd worden met het bloed der martelaren om tot vruchtbaarheid te kunnen komen. Met de bekering van Constantijn de Grote ving er echter voor de Kerk een bloeitijdperk aan, waarin vrije prediking en staatsbescherming machtige hulpmiddelen waren voor verdieping en uitbreiding van het geloofsleven. De Merovingische en Bourgondische staatsbescherming, als devote traditie overgenomen en voortgezet door de Karolingers, leidde echter onherroepelijk tot een onontwarbare verstrengeling van rechten en privileges, van staatseisen tegen kerkelijke rechten, van staatsmacht tegen kerkelijk gezag, zodat de investituur-strijd als een noodzakelijke consequentie uit die antecedenten moest volgen. Dit werd nog geaccentueerd door de ontdekking van nieuwe landen door Spanje en Portugal. Als katholieke naties beschouwden zij het als hun plicht om door ontdekkingsreizen niet slechts de grenzen van hun rijk te verruimen en handelsgebieden te openen, maar ook en vooral om aan hen „*qui in tenebris et in umbra mortis sedent*" de Blijde Boodschap te brengen en het Rijk Gods onder de nieuwe volkeren te vestigen. Geen wonder dat de pausen dankbaar gebruik maakten van de door de koloniale machten geboden materiële en financiële hulp om missionarissen naar Amerika, Indië en China te zenden en dat de pausen uit erkentelijkheid aan de koning van Portugal als „Veroveraar voor Christus, Groot-meester van de ‚Militia Christi' en als stichter van diocesen" (i.e. de drievoudige titel aangehaald in de betreffende Bullae) het recht toekende de hogere en lagere kerkelijke waardigheidsbekleders in de Portugese bezittingen te benoemen (Callistus II: „*Inter Caetera*", 13 Maart 1456; Leo X: „*Dum Fidei constantiam*", 7 Juni 1491). In de loop der jaren stemde de heilige Stoel derhalve toe tot oprichting van diocesen en benoeming van bisschoppen in de nieuwontdekte gebieden op voorstel van en met financiële hulp van Portugal en Spanje. Dit betekende echter ook dat alle missie-activiteit afhing van de burgerlijke macht. Indien de koning weigerde ergens een bisdom op te richten of een bisschop te benoemen, stond de Kerk machteloos, gebonden als zij was door het door haarzelf toegestane „Padroado"-recht — investituur in missie-vermomming! De enige manier om haar missiewerk niet te laten remmen door de koloniale machten moest bestaan in

het zich losmaken van de Padroado-banden der koloniale heerschappij. In 1631 begon Rome dan ook plannen te beramen en wegen te zoeken om de oprichting van missies en de benoemingen van missiebisschoppen zonder schending van het Padroado-recht te bewerkstelligen. In 1632 stelde een der kardinalen van de commissie, welke voor dit speciale doel was ingesteld, voor om apostolische administratores in plaats van residentiële bisschoppen te benoemen. Die konden dan als gevolmachtigden van de heilige Stoel, als vicarii van de paus, uitgezonden worden en omwille van hun prestige konden zij tot bisschop geconsacreerd worden op de titel van een der oude nu uitgestorven zetels — titulair bisschop dus! Dit voorstel vond algemene bijval bij de kardinalen en op hun voorstel werd derhalve Franciscus de San Felice tot titulair aartsbisschop van Myra geconsacreerd en bij Apostolische Breve „Commissi Nobis" op 26 Februari 1638 tot apostolisch administrator van Japan benoemd. Omstreeks dezelfde tijd splitste Rome het enorme diocees van Goa en benoemde de bekeerde Brahmaan Matheus de Castro Mahalo, die te Rome priester was gewijd, als eerste apostolische administrator of apostolisch vicaris van Idalcan (het afgescheiden gedeelte van Goa). Op 14 November 1637 werd hij geconsacreerd als titulair bisschop van Chrysopolis. Aan deze dignitarissen werd derhalve opgedragen om de genoemde missiegebieden voorlopig in naam van de heilige Stoel, i.e. „vicarie", te besturen totdat meer gunstige omstandigheden de oprichting van diocesen zou gedogen. Aldus deed het ambt van apostolisch vicaris zijn intrede op het missietoneel, maar altijd met dien verstande, dat zodra de omstandigheden het zouden toelaten, het titulair episcopaat in residenticel episcopaat zou veranderd worden en dat overeenkomstig het door hem bestuurde gebied van vicariaat tot bisdom zou verheven worden. Dit is de normale procedure geworden door Rome gevolgd gedurende de laatste eeuwen in missie-gebieden om namelijk een missiegebied niet onmiddellijk tot bisdom te verheffen, maar om het in zijn beginstadium slechts vicariaat of prefectuur te maken, dat langzaam tot volle hiërarchische rijpheid wordt gebracht om dan door een positieve acte van het hoogste Kerkgezag tot bisdom verheven te worden. Vooral de laatste halve eeuw zien we dit in zeer vele missiegebieden gebeuren en het loont de moeite om even in het kort de juridische gevolgen van die omschakeling aan te stippen. [1]

[1] Tot Januari 1954 heeft paus Pius XII 108 vicariaten tot bisdommen verheven.

2. De overgang

Het ligt voor de hand dat de overgang van vicariaat of prefectuur tot bisdom niet slechts een naamsverandering is maar dat er een juridische verandering mee gepaard gaat. Het is als het ware een overgang van onmondigheid tot mondigheid, van gedelegeerde machtiging tot autonoom gezag, van ‚potestas vicaria' tot ‚potestas ordinaria propria'. Dit wil echter niet zeggen dat, zodra een vicariaat tot bisdom verheven wordt, het daardoor aan de jurisdictie van de Congregatie van de Propaganda onttrokken wordt. Het blijft ressorteren onder deze Congregatie en een residentiële missiebisschop ontvangt nog even goed als de apostolische vicaris zijn jurisdictie, faculteiten en de normen die hem moeten leiden bij het bestuur van zijn diocees van de Congregatie van de Propaganda. Dogmatisch en juridisch echter is een missiediocees, hoe primitief het ook moge zijn in zijn organisatie, volledig gelijkwaardig aan een normaal gevestigd diocees. Een missiediocees is autonoom, wordt bestuurd door bisschoppen die waarachtige opvolgers van de apostelen zijn, zielenherders met een onvervreemdbaar recht en macht, die een ambt bekleden door Christus Zelf ingesteld, met eigen, dus niet gedelegeerde, macht (potestas ordinaria), welke zij in hun eigen naam uitoefenen onder het oppergezag van de paus. Niettegenstaande de primitieve toestand, waarin de meeste missiebisdommen verkeren, houdt de Codex toch angstvallig vast aan het princiep van een eenvormige, algemeen geldende wetgeving welke alle diocesen moeten onderhouden of tenminste moeten trachten zo spoedig mogelijk te onderhouden.

De verschillen welke bestaan, zijn derhalve slechts van zuiver administratieve en executieve aard. De primitieve diocesen verkeren in een stadium van groei en overgang, gedurende welke niet de rotsvaste en onveranderlijke normen van de Codex maar eerder maatregelen van voorbijgaande aard op hun plaats zijn. Deze maatregelen en richtlijnen voor missiediocesen worden voornamelijk gegeven door de Congregatie van de Propaganda, met dien verstande dat daardoor de normale wet niet wordt veranderd, noch dat van de normale wet wordt gedispenseerd indien die onderhouden kan worden, maar slechts dat de toepassing en het onderhouden daarvan wordt uitgesteld indien dit door omstandigheden onmogelijk zou zijn. Zeer weinig missiediocesen zijn organisch zover gevorderd, dat zij in staat zouden zijn onmiddellijk reeds de normale wet in al haar volheid te onderhouden. Door het vestigen van een hiër-

archie en het oprichten van diocesen is de laatste stap in het planten van de Kerk echter nog niet gezet; dat wordt slechts voltooid door eigen intrinsieke groei en ontwikkeling. Het nieuwe diocees moet zover komen dat het zichzelf kan bedruipen zonder hulp van buiten, zowel wat betreft personeel als geestelijke en stoffelijke middelen. De gewone normale wet wordt slechts van kracht wanneer dat stadium bereikt is, maar gedurende de overbruggingsperiode zullen richtlijnen van Propaganda het nieuwe diocees tot de uiteindelijke consolidatie geleiden. [1]

Sedert het nieuwe kerkelijke wetboek in 1918 van kracht werd, heeft de Propaganda verschillende Instructies gepubliceerd, waarin directieven gegeven worden hoe de wet in missiegebieden moet worden toegepast en hoe de geleidelijke onafhankelijkheid wat betreft personeel en op stoffelijk gebied moet bewerkstelligd worden.

3. De nieuwe structuur van een missiebisdom

DEZE tendenz van geleidelijke aanpassing neemt als uitgangspunt de organisatorische structuur van vicariaat of prefectuur. Zodra het vicariaat tot bisdom verheven wordt, wordt ook de apostolische vicaris tot residentieel bisschop verheven. En ofschoon een diocees van nature door diocesane i.e. seculiere priesters bezet moet zijn, is dit vaak onmogelijk in een missiediocees vanwege het tekort aan of het praktisch ontbreken van een inheemse diocesane geestelijkheid. Het diocees zal derhalve voorlopig nog toevertrouwd blijven aan het Missie-Instituut, hetwelk tot nog toe zijn missionarissen daarheen gezonden heeft en zal moeten blijven zenden totdat het diocees kan overgenomen worden door en de verschillende statutaire functies vervuld kunnen worden met eigen inheemse geestelijken. De missiebisschop, die meestal een lid van de missionerende Congregatie is, zal in zijn houding tegenover de door de missionerende organisatie naar zijn diocees uitgezonden missionarissen geleid worden door de canons 295 et sqq. en door de Instructies van Rome, vooral die van 8 December 1929, die even goed van kracht blijven in een missiediocees als in een vicariaat of prefectuur, waarvoor zij uitdrukkelijk gegeven zijn. Deze canons en de Instructie regelen de verhouding tussen de ordinarius en de seculiere en reguliere geestelijken die binnen hun rechtsgebied leven. De vicariaat-structuur wordt door de verheffing van het vicariaat tot diocees niet op stel en sprong veranderd. En evenals de apostolische vicaris, zo is ook de residentiële bisschop verplicht die mis-

[1] AAS XV, p. 370: Commenda ad Sup. Rel.

sionarissen te aanvaarden, welke door de missionerende organisatie tot hem gezonden worden, hun faculteiten te geven, hen te benoemen en te verplaatsen in onderling overleg met de overste der missie-congregatie. Hij mag geen missionarissen van een andere missionerende organisatie voor blijvend werk in zijn diocees toelaten zonder overleg met de overheid der missie-congregatie en de toestemming van Rome. Gemeenschappelijk overleg tussen de residentiële bisschop en de missie-congregatie blijft ook vereist voor de verwijdering van missionarissen of om hun toestemming te verlenen naar een ander missiegebied over te gaan. Zolang het diocees blijft toevertrouwd aan een missie-instituut moet de gemeenschappelijke verantwoordelijkheid in alles wat de belangen van missionarissen aanbelangt gedeeld worden tussen de kerkelijke en religieuze oversten. Met betrekking tot de diocesane inheemse geestelijkheid kan de bisschop echter handelen onafhankelijk van het missie-instituut, en hij moet er naar streven hen geleidelijk voor grotere verantwoordelijkheid in het missiebestuur geschikt te maken.[1]

De geleidelijke groei naar een volledige diocesane organisatie zal in een missiediocees echter door meerdere factoren geremd worden. Wanneer een vicariaat tot bisdom verheven wordt, hebben er geen revolutionnaire veranderingen plaats. Ogenschijnlijk gaat alles op de oude voet voort, maar in werkelijkheid hebben er toch wel enkele juridische veranderingen plaats.

4. *Juridische veranderingen*

Deze betreffen vooreerst de quasi-parochies of missies als zodanig erkend en opgericht. Een normaal diocees buiten missiegebieden is geheel ingedeeld in parochies, en er mag zelfs geen stukje van het gebied overblijven, dat niet bij de een of andere parochie is ingedeeld. (can. 216) Dit is echter in missiegebieden vaak onmogelijk en elk vicariaat zal gewoonlijk behalve de reeds canoniek opgerichte quasi-parochies nog „stationes missionales" hebben, die vanwege plaatselijke en materiële omstandigheden nog niet tot quasi-parochies konden verheven worden. Deze laatste moeten volgens de Instructie van S.C. de Prop. Fide van 25 Juli 1920, zo spoedig mogelijk geschikt gemaakt worden om tot quasi-parochies verheven te worden. Zolang dit echter nog niet mogelijk is, moeten zij in die onverdeelde toestand gelaten worden, zelfs in een nieuw opgericht missiediocees. De quasi-parochies echter van het vicariaat of de prefectuur

[1] Cf. Paventi, Breviarium iuris missionalis, Roma 1952, p. 118 sqq.

worden, wanneer deze tot diocees verheven worden, ipso facto parochies volgens het decreet van S.C. de Prop. Fide van 9 December 1920: „*Quae vero territorii limitatae iam sunt vel limitari in posterum contingat ad normam can. 216, eae nomine paroeciae veniunt*". Zij verkrijgen derhalve de juridische status van parochies zoals die in de Codex beschreven is (cf. CC. 451-470; index alph. codicis sub ‚paroecia'). Het decreet voegt er echter een zeer belangrijk ‚proviso' aan toe, namelijk dat op de parochies in missiediocesen de speciale regels van toepassing blijven, welke voor quasi-parochies zijn opgesteld: „*at eisdem applicantur ea quoque quae de quasi-paroeciis peculiariter statuta sunt*".[1] Wat zijn nu wel die speciale voorzieningen voor quasi-parochies?

a. De Instructie van 25 Juli 1920, welke is uitgevaardigd door de Propaganda over de procedure en vereisten voor de *oprichting* van quasi-parochies in vicariaten en prefecturen, moet dus ook gevolgd worden bij de oprichting van parochies in missiediocesen;

b. Canon 454, par. 4 welke verklaart: „*omnes quasi-paroeciae amovibiles sunt*"; dit toepassend op missiediocesen betekent het dus dat alle pastoors van parochies in die missiediocesen, of zij nu leden der missionerende congregatie zijn of diocesane (inheemse) priesters, verplaatst kunnen worden, tenzij de bisschop hun parochie ‚*inamovibilis*' verklaard heeft (can. 454 § 3).

c. Volgens can. 466 zijn quasi-parochi verplicht de *Missa pro populo* toe te passen „ad normam can. 306" (namelijk op de elf daar aangegeven grote kerkelijke feesten). Dezelfde regel moet derhalve ook toegepast worden op pastoors van parochies in missiediocesen, die dus slechts elf maal per jaar de *Missa pro populo* moeten opdragen. Dit werd nogmaals bevestigd door S.C. de Prop. Fide in haar antwoord aan de apostolische delegaat van Albanië, op 16 Mei 1933[2]: „Krachtens het decreet door deze heilige Congregatie uitgevaardigd op 9 December 1920 (cf. AAS, 1921, p. 17) werd het aantal Missen „pro populo" in alle gebieden die van Propaganda afhangen, teruggebracht tot de norm van de geciteerde canon i.e. can. 306."

Behalve deze uitzonderingen zijn de rectors van missieparochies derhalve pastoors in de volle canonieke betekenis met al de rechten en plichten zoals die in de Codex (CC. 451-470) gegeven worden. Volgens het aloude recht kon een parochie niet opgericht worden als de materiële

[1] Cf. Decreet S.C. de Prop. Fide, 9 December, 1920; Sylloge no. 85, 2°.
[2] Sylloge n. 179

voorzieningen niet van dien aard waren, dat de pastoor van die prebende, i.e. parochie, leven kon. Met het oog op de moeilijkheden daaruit voortvloeiend heeft de Codex in canon 1410 het begrip „prebende" belangrijk uitgebreid[1], zodat het nu mogelijk is parochies op te richten met als ‚prebende' de gefundeerde hoop van voldoende inkomsten en giften der gelovigen, collecten, stoolrechten enz. Deze definiëring van prebende als voldoende voor parochies, schept de mogelijkheid om ook in missiegebieden parochies op te richten die volledig aan de wettelijke eisen voldoen.

En waar parochies zijn, kunnen en moeten ook dekenaten opgericht worden. Immers de Propaganda adviseerde in haar Instructie van 25 Juli 1920 dat vicariaten en prefecturen in districten zouden worden verdeeld, elk meerdere quasi-parochies omvattend, met het doel dekenaten in te stellen voor een gemakkelijker en beter bestuur van de missie. Het volgt a fortiori, dat, indien de Propaganda zulks wenste voor vicariaten, dit zeker ook de bedoeling van de Propaganda is voor missiediocesen. Ook dekenaten moeten derhalve in missiediocesen opgericht worden, volgens de normen neergelegd in CC. 217 en 446, en dekens aangesteld worden (C. 445), wier rechten en plichten in CC. 446-450 beschreven staan.

Ten slotte moet in een missiediocees tenminste de fundamentele structuur van een diocesane curia worden opgericht, opdat het volledig kan functionneren als een normaal diocees (CC. 363-365), bestaande uit een vicaris generaal (CC. 366-371), voor de administratieve werkzaamheden, een officiaal (C. 1573) voor de canonieke procedure en een cancellarius (C. 372) voor het executieve machtsapparaat.

5. *Diocesane consultoren*

DAN is er nòg een verandering van tamelijk ingrijpende aard. Werd de apostolische vicaris bijgestaan in het bestuur van zijn vicariaat door drie door hemzelf gekozen oudere missionarissen als consultoren „*quorum sententiam, saltem per epistolam, audiant in gravioribus et difficilioribus negotiis*" (can. 302), zodra het vicariaat een bisdom en de vicaris een residentiële bisschop geworden is, kan hij niet meer volstaan met deze drie consultoren, die slechts een adviserende stem hebben en slechts zolang als de vicaris in functie is, i.e. ‚*sede plena*', maar moet hij volgens canons 423

[1] Cf. Het Missiewerk 30 (1951) 31 vlgd.

en 424 een raad van zes of op zijn minst vier consultoren benoemen (can. 425), die een veel voornamere functie bekleden dan de vicariaats-consultoren. Immers in het normale bestuur van een gevestigd diocees wordt de bisschop bijgestaan en geadviseerd door het kathedrale kapittel. Dit bestaat uit een zeker aantal kanunniken, wier taak het is de liturgische plechtigheden in de kathedraal luister bij te zetten door koorgebed en conventuele Mis en als adviseurs van de bisschop hem in het bestuur van het diocees volgens de regels van de Codex te assisteren en dat bestuur over te nemen „*sede vacante*" (can. 391). In sommige landen of diocesen is het echter om praktische redenen onmogelijk of niet raadzaam gebleken kathedrale kapittels in te stellen. Dit is vooral het geval in pas opgerichte missiediocesen. Toch hebben ook die bisschoppen adviseurs nodig en het kerkelijk wetboek heeft daarin voorzien door de instelling van een raad van diocesane consultoren (can. 423). Deze raad vervangt het kathedrale kapittel wat het bestuur van het diocees betreft, maar niet in het vervullen van liturgische functies. Of om het in de woorden van canon 427 uit te drukken: „*Coetus consultorum dioecesanorum vices Capituli cathedralis, qua Episcopi senatus, supplet; quare quae canones ad gubernationem diocesis, sive sede plena, sive ea impedita aut vacante, Capitulo cathedrali tribuunt, ea de coetu quoque consultorum dioecesanorum intelligenda sunt.*"

Krachtens de huidige kerkelijke wet „worden de zes (of op zijn minst vier) diocesane consultoren door de bisschop zelf benoemd volgens de regels van canon 426" (can 424). Zij moeten van hoogstaand karakter zijn, bekend om hun godsvrucht, kennis en voorzichtigheid (can. 423). Zij behoren in of nabij de bisschoppelijke residentie te wonen, zodat zij gemakkelijk door de bisschop bijeen geroepen kunnen worden (can. 425, par. 1). Het is niet verboden dat de vicaris generaal een der consultoren is, maar indien er slechts weinig consultoren zijn, is het raadzaam en wenselijk dat ofwel een priester als vicaris generaal gekozen wordt, die geen consultor is, ofwel dat hij wordt toegevoegd aan het bestaande aantal consultoren.[1] Zij worden slechts voor drie jaren benoemd. Wanneer de drie jaren verlopen zijn, kan de bisschop ofwel andere benoemen, of hij kan dezelfde consultoren voor een andere driejarige periode benoemen. En dit moet elke drie jaren herhaald worden (can. 426). Dezelfde consultoren kunnen derhalve eens of meerdere malen herbenoemd wor-

[1] S.C. Cons. 24 Febr. 1914; AAS, 1914, pp. 111/112.

den, maar een bevestiging van de vorige benoeming of een nieuwe benoeming moet elke drie jaren plaats vinden.

Indien een der consultoren zijn ambt zou neerleggen om welke reden ook, alvorens de drie jaren om zijn, moet de bisschop een andere in zijn plaats benoemen na het advies van de overige consultoren ingewonnen te hebben. Deze vervangende consultor blijft in functie totdat het triennium wat hij moest aanvullen, verlopen is (can. 426, par. 3). Indien de driejarige ambtsperiode van de raad van consultoren zou eindigen op een tijdstip dat de bisschoppelijke zetel vacant is, blijven zij in functie totdat de nieuwe bisschop zijn ambt aanvaard heeft, waarop het zijn plicht is om binnen zes maanden volgens de regels van canon 426 de raad van diocesane consultoren te benoemen (can. 426, par. 4). Deze periode van zes maanden, na de aanvaarding van het ambt in het nieuwe diocees, geldt natuurlijk ook voor gevallen dat een vicariaat tot diocees verheven is en er derhalve een residentiële bisschop over aangesteld is. In zo'n nieuw diocees moet de bisschop derhalve binnen zes maanden na zijn benoeming als residentieel bisschop een raad van diocesane consultoren aanstellen.

Indien het mocht gebeuren dat gedurende de periode dat de bisschopszetel vacant is, een der consultoren sterft of zijn ambt neerlegt, moet de vicaris capitularis (of administrator) met de *toestemming* der andere consultoren een plaatsvervanger benoemen, die echter door de nieuwe bisschop direct na zijn aanstelling moet goedgekeurd worden om zijn functie te kunnen voortzetten (can. 426, par. 5).

Alle consultoren moeten, alvorens zij hun ambt aanvaarden, een eed van trouwe plichtsvervulling en de traditionele geloofsbelijdenis afleggen voor de bisschop (of zijn vertegenwoordiger) en voor de andere consultoren. (can. 1406, par. 1 n. 6) Indien de bisschop (of zijn gedelegeerde) tezamen met de consultoren aanwezig is, kan men met één geloofsbelijdenis volstaan. Indien meer dan één persoon de eed en de geloofsbelijdenis moet afleggen, is het voldoende als de formulen door één persoon worden voorgelezen en dat ieder afzonderlijk zijn instemming er mede betuigt door een korte eedsformule en ondertekening van de formule.[1] Bij een herbenoeming voor een ander triennium moeten de consultoren wederom de geloofsbelijdenis afleggen (can. 1406, par. 2). De formule hiervoor vindt men als een toevoegsel in de Codex aangegeven.

[1] S.C. Cons. 25 Oct. 1910; AAS, 1910, p. 856.

6. *Hun functie*

Reeds vermeldden wij, dat volgens can. 427 de raad van diocesane consultoren het kathedrale kapittel vervangt als adviseur van de bisschop, zowel ,*sede plena*' als ,*sede vacante*'. Evenals, derhalve, het kathedrale kapittel in sommige zaken niet slechts een adviserende stem maar zelfs een beslissende stem heeft, zal de missiebisschop niet slechts advies van de diocesane consultoren moeten vragen in verschillende zaken (wat echter niet wil zeggen dat hij dit advies ook moet volgen), maar in sommige zaken kan hij geen beslissing nemen zonder de toestemming van zijn consultoren. Hier komt heel duidelijk het verschil naar voren tussen de consultoren van een apostolische vicaris en de diocesane consultoren. Volgens can. 302 moet de vicaris het *advies* van zijn consultoren in de meer belangrijke maar niet verder gequalificeerde zaken vragen; maar nooit is hun toestemming vereist. De missiebisschop moet de *toestemming* van zijn diocesane consultoren vragen o.a. (1) voor het gebruik van goederen die bestemd zijn voor het herstel en de versiering van een kerk (can. 1182); (2) voor de uitgave van kerkelijke gelden, hetgeen echter de grens van f 20.000 niet mag overschrijden (can. 1532), (3) voor het uitlenen van kerkelijk bezit indien de waarde beneden f 20.000 blijft en niet langer dan voor negen jaren (can. 1541, par. 2).

De bisschop moet echter het *advies* van zijn consultoren vragen in vele zaken, waarvan we hier slechts enkele voorbeelden zullen vermelden: om pro-synodale examinatoren aan te stellen (can. 386), of om deze af te zetten (can. 388); voor de aanstelling van een diocesane consultor om een opengevallen plaats gedurende het nog niet voltooide triennium aan te vullen (can. 426, par. 3) of om een diocesane consultor af te zetten (can. 428); om een verplaatsbare (amovibilis) parochie in een onverplaatsbare (inamovibilis) te veranderen (can. 454, par. 3) of om een verplaatsbare parochie op te richten (can. 454, par. 3); om zonden te reserveren buiten de diocesane synode om (can. 895), enz. enz.

Nog een ander verschil tussen de diocesane consultoren en de consultoren van een apostolische vicaris of prefect is: dat de diocesane consultoren in functie blijven ,*sede vacante*', terwijl de vicariaat-consultoren slechts ,*sede plena*' in functie zijn. In de hiërarchische structuur van een diocees is er geen plaats voor de pro-vicaris of pro-prefect, die volgens can. 309 door de vicaris of prefect moet benoemd worden om het bestuur over te nemen in geval de zetel vacant wordt. Zodra een vicariaat tot

bisdom verheven is, vervalt de functie van pro-vicaris en de missiebisschop van het nieuwe diocees kan geen opvolger of gevolmachtigde benoemen, maar ‚*sede vacante*' hebben de diocesane consultoren het recht en de plicht een vicaris-capitularis (of administrator) te kiezen, binnen acht dagen na het ontvangen van het bericht dat de zetel vacant is (can. 432). Het is hier de plaats niet om in alle details te treden omtrent de onderlinge voorrang (praecedentia van can. 106) in verband met de convocatie der consultoren voor het kiezen (cans. 160-178) van een vicaris-capitularis (cans. 432-433), of diens positie en werk te bespreken.

Slechts willen we ten slotte nog vermelden dat diocesane consultoren moeten opgeroepen worden tot een Provinciaal Concilie (can. 286 par. 3) en tot een diocesane Synode (can. 358, par. 1).

Conclusie. Hoewel wij hier vanwege de beperkte ons ter beschikking staande ruimte slechts een zeer beknopt overzicht konden geven van de veranderingen die plaats vinden bij de overgang van apostolische vicariaten of prefecturen tot diocesen, menen we toch wel de voornaamste punten naar voren gebracht te hebben die van belang zijn en aldus de aandacht van belanghebbenden gevestigd te hebben op enkele praktische gevolgen bij de verheffing tot missiediocees — het laatste stadium naar de volledige vestiging der Kerk in de missielanden.

Mill Hill

R. MOHR

PROF. DR. P. WILHELM SCHMIDT S.V.D.

Op 10 Februari 1954 stierf na een korte ziekte te Freiburg (Zw.) prof. dr. Wilhelm Schmidt S.V.D. Het bericht van zijn dood wekte innige deelneming in de gehele wetenschappelijke, religieuze en kulturele wereld, waarin hij gedurende de eerste helft van onze eeuw zo'n belangrijke rol heeft gespeeld; dit meeleven was nog groter, doordat niemand zijn dood verwachtte, vooral diegenen niet, die zijn geest en energie kenden en waardeerden, nog ongebroken en onvermoeibaar ondanks de hoge ouderdom.

P. Wilhelm Schmidt werd geboren op 16.2.1868 te Hörde in Westfalen; hij stierf dus juist voor zijn 86e verjaardag. De roeping tot het missieleven bracht hem in zijn jeugd naar het missiehuis te Steyl (L), waar hij in 1892 de priesterwijding ontving. Inderdaad was zijn missieroeping de diepste inhoud en laatste drijfkracht van zijn leven en werken. Door dit leven en werken heeft hij — als nauwelijks een ander — getoond hoe missie en wetenschap op elkaar zijn aangewezen en elkaar van dienst kunnen zijn.

Na zijn priesterwijding werd de begaafde jonge missionaris naar Berlijn, Bonn en Wenen gestuurd om ter wille van de exegese en de aristotelisch-arabisch-joodse philosophie oosterse talen te studeren. Spoedig echter dwongen hem de noden van zijn medebroeders in Togo en Nieuw-Guinea tot de studie van de talen van deze gebieden. De studie van de talen is echter onvruchtbaar, wanneer men geen rekening houdt met de gehele kultuur van de betreffende volken. Zo kwam p. Schmidt tot de ethnologie. De overtuiging van het belang van de linguistisch-ethnologische onderzoekingen en studies voor de missie bracht p. Schmidt in 1906 tot de oprichting van een wetenschappelijk orgaan, het grote internationale tijdschrift voor volkenkunde en linguistiek: „Anthropos". Tot nu toe behoort dit tot de belangrijkste ethnologisch-linguistische publicaties der wereld. Naast een onuitputtelijke bron voor het beste materiaal voor deze en andere wetenschappen geeft dit tijdschrift ons ook inlichtingen over de resultaten van de ethnologie en de taalwetenschappen in alle landen van de wereld. Missie en wetenschap komen beide evenzeer tot haar recht.

Pater Schmidt wist, hoe noodzakelijk de missionaris naast zijn theologische vorming ook nog een bijzondere wetenschappelijke scholing moet krijgen, daar juist dit laatste de natuur is, waardoor de genade moet werken. De vorming van missionarissen die door een diepe kijk op de problemen van hun roeping, boven hun werk staan en die met een diep meevoelende liefde opgewassen zijn tegen de vele problemen, welke door de snelle verandering en het verval van de kultuur in de missiegebieden, naar voren treden, wordt niet alleen gediend door de „Anthropos", maar ook door het in 1926 in het Lateraan te Rome door p. Schmidt ingerichte: Pontificio Museo Missionario-Etnologico, waarvan hij tot aan zijn dood directeur was. Dit museum, dat nu onder de ethnografische musea een zeer voorname plaats inneemt, geeft vanaf 1937 een uitstekend wetenschappelijk jaarboek uit, de „Annali Lateranensi", waarvan p. Schmidt de oprichter en eerste uitgever is. Dezelfde doeleinden, welke Anthropos en het museum van Lateranen

nastreven, worden verder gediend door het Anthropos-instituut, dat p. Schmidt in 1930 te Mödling bij Wenen stichtte. Onder de druk van de politieke ontwikkeling in Oostenrijk moest het in 1938 verhuizen naar Posieux in de kanton Freiburg (Zwitserland).

Maar niet alleen van missionnair, maar ook van wetenschappelijk standpunt uit heeft pater Schmidt de wetenschappen gediend en bevorderd. Zijn hoofdverdiensten liggen wel op het gebied van de ethnologie en gaan van hier uit naar de linguistiek en de godsdienstwetenschappen, waarin hij evengoed thuis was. Hierbij echter hebben ook andere wetenschappen die hij nu niet onmiddellijk vertegenwoordigde, onschatbare impulsen van hem gekregen. Dat zijn op de eerste plaats praehistorie en physieke anthropologie en verder alle wetenschappen over de mens.

In deze wetenschappen over de mens is er sinds het begin van deze eeuw heel wat veranderd. Rondom 1900 waren er nog maar weinig die aan het beeld van de mens uit de vorige eeuw van het dier met de ontwikkelde hersens, vaarwel hadden gezegd. Nu zijn er nog maar weinige kopstukken, namelijk in de wetenschappelijk ,,onder"ontwikkelde gebieden der aarde, die het evolutionistische wereldbeeld van de materialistische voorbije eeuw nog houden. Anderen begonnen weer de mens te zien als een eenheid, nl. een organische eenheid van lichaam en ziel, waarin zijn wezen verworteld ligt, welke we niet uiteen kunnen scheuren zonder het gehele mensenbeeld als zodanig te vernietigen. De hoofdverdienste voor deze zegenrijke ontwikkeling der wetenschappen over de mens, welke de kloof heeft overbrugd tussen geloof en weten — waarop men het in de vorige eeuw aanstuurde — komt mede toe aan pater Schmidt. Dit beeld konden de wetenschappen van de mens juist daardoor krijgen, doordat zij zich van de natuurwetenschappelijke wendden tot de meer historische beschouwing van de mens. Met de impulsieve gloed van zijn overtuiging plaatste pater Wilhelm Schmidt zich geheel als ethnoloog achter deze zienswijze, welke in 1904 te Berlijn door Fritz Gräbner en Bernard Ankermann in de volkenkunde werd binnengeleid. P. Schmidt heeft deze zienswijze meesterlijk weergegeven in het ,,Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie", dat in 1937 verscheen.

Pater Schmidt beschouwde de door Gräbner op de ethnologie toegepaste methode der historische wetenschap als de enig mogelijke methode voor het onderzoek van alle kultuuruitingen van de mens, een wezen met geest en vrije wil. Hij stond altijd in de voorste gelederen van degenen die streden tegen het oude axioma van de ontwikkeling — langs één bepaalde weg en van binnen uit — der menselijke kultuur uit een dierlijk stadium naar de ingebeelde hoogte van het Victoriaanse tijdvak van Europa. Aansluitend aan Frobenius en Gräbner ging hij de geschiedenis over meer wegen na van de menselijke kultuur in de historische processen tussen de verschillende ,,Kulturkreise". In 1924 legde hij samen met zijn leerling Wilhelm Koppers, de resultaten die hij bereikte, neer in het opgangmakende, uitvoerige en systematische werk: ,,Völker und Kulturen". Wanneer dan ook nu reeds veel opvattingen in dit boek verouderd zijn, gedeeltelijk door de eigen onderzoekingen van de schrijver en de door hem gestichte Wener School, zo kan dit toch geen afbreuk doen aan de verdienste die hem destijds bij de uitgave van dit werk toekwam.

Richtinggevend ook voor andere wetenschappen, zoals de geschiedenis der vroegste tijden, was, dat pater Schmidt zijn ethnologische werkwijzen en resultaten paralleliseerde met de resultaten van zijn linguistische onderzoekingen. Dit gebeurde in het in 1926 verschenen werk: ,,Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde''.

De eigenlijke mondiale betekenis van pater Schmidt ligt echter op het gebied dat zo nauw met de ethnologie verbonden is, dat het er juist een deel van vormt, nl. dat der godsdienstgeschiedenis. Het onderzoek naar de Godsvoorstellingen bij alle volken maakt hier zijn eigenlijk levenswerk uit, waarnaar al zijn interesse uitging. De resultaten, welke hij op grond van deze onderzoekingen bereikte publiceerde hij voor het eerst in 1908 in ,,Anthropos'' in de studie ,,L'origine de l'idée de Dieu''. Aansluitend aan de opvattingen van de Schot Andrew Lang kon pater Schmidt met behulp van de nieuwe kultuurhistorische methode bewijzen, dat reeds de oudste ethnologisch vast te stellen kulturen der mensheid, welke hij als ,,oerkultuur'' samenvatte, dat juist deze oudste kulturen het heldere begrip van een hoogste Wezen hebben, dat als Schepper van alle dingen en wezens, als Vader der mensen, als Oorzaak, Waarborg en Vergelder van een zedelijke orde wordt opgevat. Het geweldige materiaal, waarop pater Schmidt zijn opzienbarende opvattingen steunde, legde hij samen met het verloop van zijn bewijsvoering, neer in het sedert 1912 verschijnende monumentale werk: ,,Der Ursprung der Gottesidee''. Jammer genoeg heeft hij de voltooiing van dit bijna bovenmenselijk werk niet meer beleefd. Het is tot lang na zijn dood een welsprekend getuigenis van zijn onvermoeibare werklust, zijn rusteloze toewijding aan een grote idee en zijn brede, scherpe geest. Vaak heeft men pater Schmidt willen verwijten dat hij juist door zijn katholieke levensbeschouwing tot deze resultaten is gekomen. Pater Schmidt heeft er geen geheim van gemaakt dat hij in zijn wetenschappelijke werkzaamheid niet abstraheert van zijn wereldbeschouwing noch deze maar naast elkaar laat lopen, hetgeen ongetwijfeld ook bij zijn critici mutatis mutandis evenmin het geval was. Niemand echter kon hem bewijzen dat hij zijn conclusies niet methodisch exact uit de feiten getrokken had. Men mag van zijn werk denken wat men wil, in ieder geval zijn de evolutionistische speculaties en constructies over het ontstaan en de ontwikkeling van de godsdienst daardoor tot in het merg getroffen, en er kan op dit gebied nauwelijks nog een serieuze geleerde zijn die de oermens nog als een wezen opvat, dat slechts heel vage religieuze gevoelens zonder heldere ideeën kon produceren. De overtuiging wint steeds meer veld, dat het geloof aan een hoogste God een grondgedachte, misschien de grondgedachte van de godsdienst is en in alle religieuze phenomenen op een of andere manier nog werkzaam is. Met deze overtuiging heeft pater Schmidt een niet genoeg te waarderen grondslag gelegd ook voor de theologie en met name de fundamentele theologie. Jammer genoeg wordt deze opvatting nog lang niet door alle theologen gehuldigd. Tevens heeft echter pater Schmidt de opvatting — zo verderfelijk voor het missiewerk in het tijdvak van het materialistisch evolutionisme — onmogelijk gemaakt, dat nl. de godsdiensten van de volkeren in de missiegebieden niets meer zijn dan walgelijke afgodische uitwassen van halfdierlijke hersenen. Daardoor bestond destijds de missiemethode vaak zuiver negatief in een systematische discriminatie en uitroeiing van het oude in plaats van een positief opbouwen op het

waardevolle dat in dat oude nog resteerde van een grote godsdienst der mensheid, welke de Schepper in het begin aan de mensen gegeven heeft en waarvan het christendom vernieuwing en voltooiing moet zijn. Het is te betreuren, en vele mislukkingen of slechts zuiver uiterlijke schijnsuccessen zijn hieraan te wijten, dat de missie nog niet overal en volledig de practische conclusies getrokken heeft uit de uiterst belangrijke resultaten, zoals de missionaris Wilhelm Schmidt die geboekt heeft.

De grote lijnen en de voornaamste opvattingen van het geweldige werk: „Der Ursprung der Gottesidee" heeft pater Schmidt samengevat in het in 1930 verschenen boek: „Ursprung und Werden der Religion". Dit handige boek is intussen ook in het frans, engels en italiaans vertaald.

Naast de vele publicaties van pater Schmidt, waarvan hier slechts de belangrijkste genoemd konden worden, staan nog zijn jarenlang professoraat aan de universiteiten van Wenen en Freiburg en het studiehuis van zijn congregatie St. Gabriel-Mödling, en de ontelbare voordrachten die hij over de hele wereld gehouden heeft. Talrijke leerlingen en aandachtige toehoorders zaten aan zijn voeten, diep onder de indruk van zijn persoonlijkheid, zijn kennis en de resultaten van zijn onderzoekingen.

Het is werkelijk een imponerende erfenis welke hij zowel aan de wetenschap als aan de missie heeft nagelaten. Het was hem echter niet vergund, persoonlijk zijn levenswerk te voltooien. Dit ging wel uit boven de krachten welke de Schepper aan een enkele mens toemeet en dit zal wel de tragiek zijn van iedere mens die zich zijn grote verantwoordelijkheid bewust is. Des te meer echter legt de erfenis van pater Schmidt ons verplichtingen op. Verplichtingen voor de geleerde, de onderzoekingen van pater Schmidt in zijn geest voort te zetten en eindelijk te voltooien en zo mede te werken aan de vorming van het nieuwe beeld van de mens, van zijn kultuur en godsdienst, dat met de feiten overeenkomt. Verplichtingen ook voor de missionaris. Hij moet zich heel ernstig bewust worden van de werkelijk ontstellende verantwoordelijkheid, die op hem rust, om mensen met een vreemde kultuur zo het christendom te brengen dat zij het organisch in hun kultuur kunnen invoegen en dat niet de onvervangbare waarden van hun kultuur, waardoor zij zich van Europa onderscheiden, door het christendom verwoest worden zodat zij gedreven worden in de klasse van het proletariaat. Voor deze taak heeft de missionaris niet alleen vroomheid, theologische kennis, en een mild menselijk hart, maar bovendien een heel speciale wetenschappelijke uitrusting nodig. En dat juist geven hem de wetenschappen welke pater Schmidt met zoveel succes vooruit heeft geholpen, uiteindelijk in dienst van het missiebevel van Jesus Christus. Mogen al zijn moeiten en inspanningen niet tevergeefs geweest zijn.

Nijmegen

Miscellanea

In memoriam pater P. Charles S.J. — Op 11 Februari 1954 overleed in het philosophisch-theologisch college der paters Jezuïeten te Eegenhoven bij Leuven een van de grondleggers der moderne missiologie, pater PIERRE CHARLES S.J.

Op 3 Juli 1883 te Schaerbeek geboren, trad hij in 1899 te Tronchiennes in de Sociëteit van Jesus en werd aanstonds na zijn vormingsjaren (1914) belast met het onderwijs in de leerstellige godgeleerdheid aan zijn jeugdige confraters, welke taak hij tot aan zijn dood met onvermoeide ijver vervulde. Een aanzienlijk gedeelte van zijn tijd besteedde hij echter weldra ook aan missiologische studies en werkzaamheden, waardoor hij zich langzamerhand een internationale vermaardheid verwierf. In 1926 begon hij missiologie te doceren aan het Collegium Maximum van de Sociëteit te Leuven, later eveneens aan de Gregoriana te Rome (1932-1938), terwijl ook de universiteit van Leuven hem tot het geven van missiegeschiedkundige colleges uitnodigde.

Als de neerslag van zijn eerste missiologisch onderwijs mag men beschouwen de „*Dossiers de l'action missionnaire*" (1926-1929; 2e éd. 1938-1939). Onder zijn overige missiologische publicaties vermelden we nog: „*La prière missionnaire*" (1935), een reeks meditaties, waarin hij onder bekende titels enkele fundamentele missiegedachten ontwikkelde en bijdroeg tot de verspreiding van de missionnaire spiritualiteit. Verder het verzamelboek „*Missiologie*" (1939), hetwelk geen systematisch geheel vormt, zoals de titel zou doen vermoeden, doch een bundeling biedt van op zichzelf staande artikelen, referaten en toespraken, die hij op verschillende plaatsen en tijden (vanaf 1924 tot en met 1937) had geschreven of gehouden. Helaas, hebben we nooit als gedrukt werk mogen begroeten een „Summa Theologiae Dogmaticae Missionariae", die hij reeds een kwarteeuw geleden als „binnenkort te verschijnen" aankondigde, zoals ik hem nog hoor zeggen bij gelegenheid van het academisch missiecongres te Ljubljana in 1930.

Ontelbaar zijn de voordrachten, die deze boeiende spreker in binnen- en buitenland hield en waarbij men niet alleen zijn oratorisch talent, maar ook zijn sprankelend vernuft en suggestieve ideeën bewonderde.

Als dynamische organisator wist hij in 1925 te Leuven de Academica Unio Catholicas adjuvans Missiones (Aucam) tot stand te brengen en sinds genoemd jaar bezielde hij tevens de in 1923 opgerichte Missiologische Weken van Leuven, waarvan hij tot een jaar vóór zijn dood de stuwende kracht bleef.

Met voorbijzien van zijn overige arbeid van schrijver, conferencier en geestelijk leider, herdenken we hier met grote erkentelijkheid zijn onvergankelijke verdienste voor de moderne missiologie, waarvoor dit strijdbare lid van de Compagnie van Jesus zijn leven lang op de bres stond en waardoor hij aan velen lering en leiding wist te geven bij de uitbreiding van het Godsrijk op aarde. Na zijn jachtend bestaan moge deze rusteloos-zwoegende apostel, die zich geheel en al gaf ad majorem Dei gloriam, in vrede rusten. R.I.P.

Studiedagen Rerum Ecclesiae. — Ook dit jaar zullen te Parijs wederom studiedagen worden gehouden, onder auspiciën van de kring Rerum Ecclesiae, en wel van 28 Juni tot 3 Juli a.s. Des morgens zal men bijeenkomen in het Institut Catholique, waar besprekingen worden gehouden over het goede en het kwade in de verschillende godsdiensten; de namiddagen zullen worden gewijd aan de bestudering van godsdienstige cartographie; samenkomst in Rue de Varennes 54. Nadere inlichtingen verstrekt op aanvraag het secretariaat van Rerum Ecclesiae, 35 rue de Sèvres, Paris VI.

Missiologische Week te Leuven. — De Missiologische Week te Leuven zal worden gehouden van 24-27 Augustus a.s. Het te behandelen onderwerp luidt: „Onderwijs-vraagstukken in de missies van tegenwoordig".

Medische Missiecursus te Rijssel. — Sinds 1925 organiseren de Facultés Catholiques te Lille telken jare een reeks voordrachten en oefeningen „d'initiation médicale" voor missionarissen en toekomstige missionarissen. Dit jaar zal een en ander plaats hebben van 8 Juni tot 10 Juli a.s. Nadere inlichtingen en aanmeldingen bij: M. le Secrétaire Général des Facultés Catholiques, 60 Boulevard Vauban, Lille.

Internationaal Academisch Missiecongres. — Het elfde Internationaal Academisch Missiecongres, ditmaal georganiseerd door de missie-afdeling van Pax Romana en de Pauselijke Missiegenootschappen van Spanje, zal van 5-9 September a.s. worden gehouden te Santiago de Compostela. Deze plaats werd uitgekozen wegens het heilig Jaar, dat thans te Compostela wordt gevierd ter ere van de heilige apostel Jacobus, wiens graf daar wordt vereerd. Het algemeen onderwerp luidt: „Naar een verenigde wereld door de missie".

Nederlandse missiebisschoppen. — De Zeereerw. Pater A. KONINGS S.M.A. is benoemd tot bisschop van het bisdom Keta (Goudkust, West-Afrika). Mgr. Konings heeft op 1 Mei l.l. in zijn geboorteplaats Posterholt de bisschopswijding ontvangen.

De Zeereerw. Pater W. J. DEMARTEAU M.S.F. is benoemd tot apostolisch vicaris van Bandjermasin (Borneo). Mgr. Demarteau heeft op 5 Mei l.l. te Bandjermasin de bisschopswijding ontvangen.

Z.H.Exc. Mgr. B. HILHORST C.S.Sp., bisschop van Morogoro in Tanganyika (Brits Oost Afrika), heeft om gezondheidsredenen ontslag aangevraagd uit zijn ambt. De H. Stoel heeft dit ontslag aanvaard en hem benoemd tot titulair bisschop van Assamosata.

Missiologische week te Burgos — Van 8-14 Augustus 1954 zal het Spaans Missie-Instituut St. Franciscus Xaverius, in samenwerking met de gehele Augustijnse familie (Augustijner-Eremieten, Recolecten en Assumptionisten) te Burgos een Missiologische week houden, de zevende in deze reeks, ditmaal gewijd aan de H. Augustinus, zulks naar aanleiding van het 16e eeuwfeest van zijn geboorte (354-1954).

Boekbespreking

Christen und Antichristen. Die Missionen in der religionsfeindlichen und widerchristlichen Welt von heute. Tagung für Missionare zu Münster (Westf.) 25-29 Mai 1953. Referate und Berichte, herausgegeben von Dr. P. LAURENZ KILGER O.S.B., Verlag Herz Jesu-Missionshaus, Wilmergasse 1, Hiltrup, Münster i.W.

BLIJKENS de referaten van en mededelingen omtrent de „Tagung für Missionare" te Münster in Mei 1953, uitgegeven door de goede zorgen van p. L. Kilger O.S.B., kan men deze bijeenkomst in meer dan één opzicht geslaagd noemen. Het initiatief er toe was uitgegaan en zij stond onder leiding van de Münsterse missioloog prof. dr. Thomas Ohm O.S.B., die ook een zakelijke openingsrede (blz. 12-18) hield.

Een inleidende voordracht van prof. dr. J. Gewiesz, Der Kampf gegen Christus im Neuen Testament (blz. 19-33), legde de grondslag en gaf de christelijke oriëntering voor deze bijeenkomst aan. De beschouwingen van prof. dr. G. Frei S.M.B., Psychologie und antichristliche Tendenzen (blz. 83-93), schilderden de diepere achtergrond van de verschillende anti-christelijke stromingen. P. J. Hofinger S.J., Die Auseinandersetzung mit der Gottlosigkeit und dem Widerchristentum in der missionarischen Verkündigung (blz. 160-168), hield een missiemethodische voordracht en tevens richtinggevend voor de praktische arbeid van de uitgewezen missionarissen in deze tijd van bezinning. Ten slotte gaf prof. dr. H. Volk, Der kämpferische Unglaube (blz. 193-212), op voortreffelijke wijze een „Theologische Besinnung zur Deutung und Entgegnung" van de aan de orde gestelde vraagstukken. De overige van de in totaal 13 referaten behandelden de tegenwoordige toestand in de afzonderlijke missiegebieden.

P. Maurus Heinrichs O.F.M., China vor den Toren Europas (blz. 98-130), sprak met kennis van zaken over het communisme, de geweldigste anti-christelijke beweging van tegenwoordig, en de grootste communistische macht naast Rusland. Hierbij stelde en beantwoordde hij ook de vraag, wat het communisme voor de Kerk in het heden en de toekomst positief zou kunnen betekenen. P. L. Kilger O.S.B., Christen und Antichristen in Korea (blz. 151-157), beschreef niet zonder optimisme de ogenblikkelijke toestand in het verscheurde Korea. Aan Jos. Peters, Antitheismus und Antichristentum in Indochina (blz. 132-150), viel de taak ten deel de psychologisch uitermate moeilijke situatie van de katholieken in Indochina te schetsen. Prof. dr. A. van Gansewinkel S.V.D., Antichristliche Bewegungen auf den Philippinen (blz. 58-68), gaf een overzicht van de niet geringe gevaren voor de Kerk op de Philippijnen. P. J. Dahmen M.S.C., aan wie het Zuidzeegebied ter behandeling was toevertrouwd, bepaalde zich tot de behandeling van de „Schwarmgeisterei auf Neu-Britannien und Manus in den letzten Jahren" (blz. 36-57). P. H. Staffner S.J., Antireligröse und antichristliche Tendenzen in Indien (blz. 69-81), besprak de sterke stroming in Indië, die tegen elke godsdienst gekant is, en verschillende toestanden, die speciaal het christendom de weg versperren. Prof. dr. Jaeschke las het grotendeels door prof. dr. Fr. Taeschner samengestelde

referaat: Antichristlische Bestrebungen im Vorderen Orient (blz. 182-192) voor. De voordracht, die de Congo-missionaris M. Rommes S.C.J. over de belemmeringen voor het missiewerk in Centraal-Afrika heeft gehouden, kon niet in het verslagboek worden opgenomen. P. J. Rath C.S.Sp., Christen und Antichristen in den latein-amerikanischen Ländern (blz. 173-181) ontwierp een somber beeld van de godsdienstige toestand in Zuid-Amerika.

Uit dit korte overzicht blijkt de rijke inhoud van dit verslagboek, waarnaar men te gelegener tijd graag zal teruggrijpen.

Nijmegen A.M.

Problèmes sociaux et missions. — Le rôle des laïcs dans les missions. Rapports et compte-rendu des XXIe et XXIIe Semaines de Missiologie de Louvain 1951-1952, 374 p., Librairie de l'Edition Universelle, Desclée de Brouwer 1953.

Dit boek bevat het verslag van de 21e en van de 22e Missiologische Week van Leuven, resp. gewijd aan de maatschappelijke vraagstukken en aan de rol van de leken in de missie. Geen van beide verslagen is echter in de strikte zin volledig, omdat sommige lezingen in het geheel niet, andere slechts in korte samenvatting werden opgenomen en de gedachtenwisseling zo goed als totaal achterwege werd gelaten. Ook valt het moeilijk in de opzet een logische opbouw en in de uitwerking een samenhangend geheel te ontdekken. Dit neemt niet weg, dat dit tweetalig boek een rijkdom aan gegevens, beschouwingen en suggesties biedt, waaruit men te gelegener tijd dankbaar zal kunnen putten.

Uit het verslag van de 21e Missiologische Week van Leuven, gehouden in 1951, vermeld ik — zonder aan de overige lezingen te kort te willen doen — o.a. de inleidende voordracht van de inmiddels overleden p. Charles S.J.: Questions sociales et missions (p. 14-23); p. Brijs C.I.C.M.: Apostolaat in verband met de sociale toestanden in de steden en buitengewoontelijke centra in Belgisch Kongo (blz. 43-61); J. Masson S.J.: L'Eglise devant la situation sociale au Japon (blz. 62-76); M. Heylen: Les mutualités au Congo Belge (blz. 77-100); p. Nuyts C.I.C.M.: Methode van apostolaat bij de landbouwersbevolking van Noord-China (blz. 101-115); V. de Decker P.B.: La portée sociale de l'art indigène (blz. 116-127); p. Rommès S.C.J.: L'habitat de la famille indigène rurale (blz. 168-187).

Uit het verslag van de 22e Missiologische Week (1952) — de laatste waarvan p. Charles feitelijk de stuwende leider was — stippen we aan: L. Pinto: Laïcat et missions en Afrique occidentale (blz. 231-241); M. Carol C.S.Sp.; La Légion de Marie en Afrique centrale (blz. 242—253); Rev. J. Mulenzi: L'action des laïcs dans nos missions du Ruanda (blz. 266-274); p. Maes W.P.: Katholieke Aktie bij de leken van Burundi (blz. 275-283); Mère Marie-Aloys: Les femmes chinoises (blz. 284-298); F. Verwilghen C.I.C.M.: De leek in China en de ontkerstening (blz. 299-308); p. Meinard O.F.M.Cap.: Le laïque, soutien de la paroisse (blz. 317-332); de inlandse leek, steun der parochie (blz. 332-342).

Na deze korte inhoudsopgave lijkt het mij overbodig een aanbeveling te schrijven voor dit 18e deel van de reeks, die in de laatste drie decennia verscheen en een kostbare verzameling vormt van voordrachten over allerlei actuele missievraagstukken.

Nijmegen A.M.

Dr. André van den Eerenbeemt, Missionaris van Scheut: *Missieactie en missieproblemen*, Opvoedkundige Brochurenreeks, nr. 165, 168 blz., R.K. Jongensweeshuis, Tilburg 1953, f 3,75.

De eerste doctor in de missiologie van Nijmegen geeft na jarenlange missie-arbeid in China deze brochure uit, waarin hij zijn missiologische kennis toetst aan de praktijk; het zwaartepunt ligt blijkbaar op zijn ervaring in de missie en dit is ook de grootste verdienste van deze uitgave. Met grote belangstelling leest men daarom zijn uiteenzettingen, die bedoeld zijn voor een uitgebreid ontwikkeld publiek.

Het missiebegrip zelf is door de Schr. niet scherp geformuleerd: ,,het zalig maken der mensen is derhalve het doel der heilige Kerk en het doel van de missie" (13); ,,doel der Kerk en doel der missie zijn identiek, nl. het heil der zielen. . ." (15). Doordat hij het doel van het missiewerk dus gelijkstelt met de redding der zielen, komt hij vanzelf tot de conclusie, dat men Frankrijk of de diaspora van Duitsland evengoed missiegebied zou kunnen noemen (16). Doch als het doel is de redding van de onsterfelijke zielen, houdt geen enkel land eigenlijk op missieland te zijn. Schr. moet hier zijn toevlucht nemen tot het begrip ,,vestiging van de Kerk". Dat men toch nog — ondanks dat het doel van de normale zielzorg hetzelfde is als dat van het missiewerk — aan eigenlijk ,,missiewerk" moet doen, leidt hij af van het feit, dat de heidenen van de ,,missielanden" in nòg grotere zielennood verkeren dan onze moderne heidenen. Het meer of minder belang van het zielenheil, dat op het spel staat, kan er echter gemakkelijk toe leiden, dat bepaalde kringen op den duur zo zeer in de zielzorg zullen opgaan, dat de belangstelling voor het eigenlijke missiewerk er onder moet leiden. In dit verband verwijzen we naar de artikelen van p. drs. Ed. Loffeld C.S.Sp. in: Bull. des Missions 1951 en Missieactie 1951. Ook omtrent het missionaire karakter van de lekenapostel geeft Schr. geen nauwkeurige bepaling; enerzijds zegt hij, dat het behulpzaam-zijn van de leek om het katholiek leven in de missie in te voeren b.v. door zijn goede voorbeeld hem tot missionaris maakt; anderzijds wordt hij dit pas, wanneer hij werkt in hiërarchisch verband (19). Het Nederlands spraakgebruik verstaat onder missieactie gewoonlijk de actie in het moederland ten bate van de missie, onder missiewerk daarentegen het werk, dat in de missie zelf wordt verricht (19).

Zeer juist is de opmerking van de Schr., dat de zorg voor de Pauselijke Missiegenootschappen een stuk normale zielzorg behoort te zijn en dat deze actie niet alleen een centen-kwestie is, doch vooral beoogt het opwekken van de belangstelling en de liefde voor de missie en niet het minst het aankweken en stimuleren van missionaris-roepingen; men beschouwe dit laatste niet als een verlies voor eigen bisdom (39). Het hoofdstuk over de roeping tot missionaris is een van de mooiste gedeelten; met harte-bloed geschreven en waard om door alle priesters, onderwijzers, opvoeders van de jeugd te worden gelezen. Zeer praktisch en nuchter is de beschouwing over de propaganda, tijdschriften en films van de missie. Wat in Nederland gedaan wordt voor de Indonesische studenten, alsmede hun organisatie, is de Schr. waarschijnlijk ontgaan (123).

Over de vergelijkingspunten tussen de ,,apostolische" missiemethode van de

eerste christelijke tijd en die b.v. van het moderne Oosten zegt hij rake waarheden; hij neemt de missionarissen tegen bepaalde critici in bescherming en de insider weet, wie bedoeld is. Over het aanpassingsvraagstuk geeft hij hoofdzakelijk de bezwaren, doch het zijn uiterst nuchtere en nuttige opmerkingen van een practicus (124 vv.). Dezelfde praktische zin toont Schr. in de behandeling van het probleem van de inheemse clerus; op dit gebied is hij expert. Zijn standpunt met betrekking tot de inheemse kunst is eveneens gematigd. Hij eindigt met een oproep van de leken tot het lekenapostolaat. Nog een enkele opmerking: Jean de Vendeville schreef niet één, doch twee tractaten, die invloed gehad hebben op de oprichting van de Congregatio de Prop. Fide (98). We kunnen dit mooie boekje van harte voor alle priesters en ontwikkelde leken aanbevelen.

Tilburg P. GREGORIUS O.F.M.Cap.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden, begründet von FRITZ KERN, herausgegeben von Fritz Valjavec, unter Mitwirkung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz; erster Band: Frühe Menschheit, 560 S. m. Abb. Karten und Tabellen, Francke-Verlag, Bern 1952, Lw. Schw. Fr. 26,50; Subskriptionspreis Schw. Fr. 23,50.

DAS furchtbare Geschehen, das seit dem Jahre 1914 grosse Teile der Welt, bald hier bald dort, zum Schauplatze eines Gottesgerichtes an der Menschheit macht, hat ernste und verantwortungsbewusste Wissenschaftler aufgerufen, in ehrlicher Selbsterkenntnis einmal festzustellen, wie weit auch die Wissenschaft Schuld trägt an dem Zusammenbruch aller echten Menschlichkeit in unsern Tagen. Das trieb sie an, die Grundlagen des wissenschaftlichen Weltbildes einmal zu überprüfen, das uns das vorige Jahrhundert vererbt hat. Allmählich findet man immer allgemeiner den Grundfehler dieses Weltbildes im Materialismus, darin, dass man versucht hat, das Bild einer Welt aufzubauen, die ein in sich selbst geschlossenes System von rein innerweltlichen, materiellen Wirkursachen darstellt ohne irgend eine metaphysische Beziehung.

Der Wandel, der sich durch diese kritische Einstellung gegenüber dem 19. Jahrhundert in unserer Zeit vollzieht, wird besonders greifbar in dem Wandel des Menschenbildes. Er offenbart sich in aller Deutlichkeit in dem vorliegenden ersten Bande einer zehnbändigen Historia Mundi, deren Ausgabe noch von dem am 21.März 1950 verstorbenen Bonner Historiker Fritz Kern inauguriert wurde.

Dieser erste Band über die Frühe Menschheit zeigt zunächst einmal als erstes bestimmendes Moment die Vorverlängerung der menschlichen Geschichte theoretisch bis zur Menschwerdung, was auf einer neuen Wertung der menschlichen Persönlichkeit beruht. Diese ist der Überzeugung, dass jedes Volk jeder Kultur und jeder Zeit als eine Gemeinschaft von geistgeformten, mit freiem Willen begabten Persönlichkeiten, ja, dass jede dieser Persönlichkeiten für sich irgend etwas zum geschichtlichen Werden der Menschheit beigesteuert habe. Damit wird die Diskussion über die Anfänge der Menschheit und die Frühmenschheit den Naturwissenschaften entzogen und als eine im engeren Sinne geschichtliche Aufgabe gesehen.

Mit dieser neuen Orientierung wird endgültig die Abkehr vollzogen von dem

Evolutionismus, sei er progressiver, sei er pessimistischer Färbung, wie er das Ergebnis der materialistischen Weltanschauung war, die im Menschen, wenigstens dem Frühmenschen, nichts anderes sah als ein Wesen, das sich langsam aus dem Tierreich entwickelt habe bis zu seinem eingebildeten Höhepunkte, dem so hochkultivierten, moralisch so hochstehenden und so gewichtigen Staatsbürger der stolzen viktorianischen Epoche des vorigen Jahrhunderts. Dieser Mensch sah keinen Widerspruch darin, des Sonntags mit frommer Miene zum Gottesdienst zu gehen, dabei aber in dem ausserkirchlichen Bereiche seines wissenschaftlichen Denkens und Forschens, ebenso wie seines Geschäftslebens, Prinzipien zu vertreten, die in absolut konträrem Gegensatz standen zu seiner Glaubens-,,Überzeugung". Nirgends wird die groteske Auswirkung des protestantischen Glaubensprinzips, wenn man es übersteigert, so deutlich als hier.

Dieser Januskopf des Menschen des vorigen Jahrhunderts wäre an sich eine Erscheinung, über welche die Geschichte nunmehr ruhig zur Tagesordnung übergehen könnte, wenn diese ganze zwiespältige Haltung nicht so gefährliche und verderbliche praktische Folgen für die ganze Menschheit gezeitigt hätte. Diese Folgen sind zusammengefasst in dem Worte ,,Marxismus". Er hat die inzwischen wieder und wieder als unhaltbar nachgewiesenen Hypothesen der materialistischen Wissenschaft zu Dogmen und Maximen für das praktische Verhalten erhoben. Vor allen Dingen in den angelsächsischen Ländern gibt es auch heute noch Vertreter der Wissenschaft, die diesen Januskopf des vergangenen Jahrhunderts tragen. Mit dem einen Munde dieses Kopfes predigen sie materialistisch-evolutionistische Hypothesen, mit dem anderen verfluchen sie die praktische Folge dieser Wissenschaft, den Kommunismus, und betonen ihre christliche Weltanschauung.

Demgegenüber hat die neue Wissenschaft vom Menschen, seinem Werden und seiner Geschichte, im Anschluss an Leopold v. Ranke die Tatsachen überprüft und sich einer unbestechlichen Tatsachenforschung verschrieben. Sie kam so zu einem Bilde dieses Werdens und Geschehens, das durchaus Platz lässt für die Grundtatsache, die nicht mehr Objekt der Geschichtswissenschaft, sondern der Theologie ist, für die Ursache aller Ursachen, für Gott. Damit ist der ärgerniseregende Gegensatz von Glauben und Wissen, der so kennzeichnend war für die Situation des 19. Jahrhunderts, und den der Marxismus heute immer noch auszuschlachten sucht, beseitigt.

Auf diesem Wege ist bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts von den Wissenschaften vom Menschen als erste die Völkerkunde vorangegangen, namentlich durch die kulturhistorische Schule von Berlin, Bonn und Wien, die mit Namen wie Gräbner, Ankermann, P. Schmidt, unlöslich verbunden ist. Es folgte bald die Urgeschichte; hier ist besonders Oswald Menghin zu nennen. Schliesslich die Anthropologie unter Führung von Egon Frh. v. Eickstedt.

Das historische Menschenbild, das die neue Wissenschaft vom Menschen kennzeichnet, geht aus von einer Einheitsschau des Menschen als einer wesenhaften, organischen, darum unlöslichen Einheit von Leib und Geist. Einen kulturlosen ,,Naturmenschen" kann es folgerichtig, auch biologisch gesehen, nicht geben. Evolution gibt es, aber sie muss streng eingeschränkt werden auf den Bereich, innerhalb dessen sie durch Tatsachen festgestellt ist; es darf kein unberechtigter Übergang von einem Gebiete auf ein anderes versucht werden. Die Tatsachen

zeigen, dass, sobald die leib-geistige Einheit des Menschen Realität ist, Evolution im menschlichen Bereiche aufhört und nun Geschichte beginnt.

Für die langen Jahrzehntausende dieser Geschichte, die vor der Erfindung der Schrift liegen, muss die historische Forschung andere als geschriebene Quellen aufsuchen. Für diesen grössten Teil der Menschheitsgeschichte stehen nun zwei Arten von Quellen zur Verfügung, tote und lebende. Die toten sind die direkten Überbleibsel der damaligen Menschen, die in der Hauptsache im Schosse der Erde erhalten sind. Sie sind körperlicher oder kultureller Natur. Soweit sie körperlicher Art sind, beschäftigt sich damit die Anthropologie, soweit sie kultureller Art sind, die Urgeschichte. Die lebenden Quellen der Frühgeschichte sind die Überlebsel, welche die heute lebenden Menschen von dieser Geschichte noch an sich tragen. Auch diese sind als körperliche Gegenstand der Anthropologie, besonders der rassenkundlichen Anthropologie, als kulturelle Gegenstand der Ethnologie. Im vorliegenen Bande zeigen nun hervorragende Vertreter dieser Wissenschaften aus den verschiedensten Ländern, wie mit Hilfe der von ihnen eruierten Tatsachen die Geschichte der frühen Menschheit wenigstens in grossen Zügen rekonstruiert werden kann, und wie weit man auf diesem Wege bis heute gekommen ist.

Bis zum ersten Subjekt der Geschichte, dem ersten Menschen, wird man auf diesem Wege wohl niemals gelangen. Aber wir gewinnen doch von den Kulturen und Menschen, die dem ersten wesentlich näher standen als wir, ein Bild, das sich wesentlich von dem brutaltierhaften Wesen unterscheidet, das man nach Ernst Haeckel in diesen uralten Zeiten erwarten müsste.

Allerdings zeigt auch dieses Buch deutlich die Beschränktheit alles menschlichen Forschens und Wissens, das niemals alle Rätsel lösen, alle Fragen beantworten kann. Problematisch sind vor allen Dingen noch die Einteilungen und Ergebnisse der Anthropologie. Feststellung und Abgrenzung der Rassen sind ungewiss, vielleicht schliesst man doch aus einzelnen Skelettteilen fossiler Menschen zu viel auf rassische Differenzierung. Ja, nicht einmal über den Begriff „Rasse" ist man sich klar geworden. Was hier besonders eindringlich wird, das ist die ungeheure Bedeutung der klimatischen Veränderungen der Eiszeiten für die menschliche Bio-und Rassendynamik. Zweifellos gilt dasselbe auch für die Kulturgeschichte.

Auf festerem Boden als die Anthropologie bewegen sich schon Urgeschichte und Völkerkunde. Das hängt wohl damit zusammen, dass hier die historische Methode straffer und konsequenter angewendet wird. Es ist kein Zufall, dass ein Urgeschichtler, Menghin, und ein Völkerkundler, der inzwischen verstorbene Altmeister der Wiener Schule, P. Wilhelm Schmidt, diese Methode für ihre Fachgebiete ausgezeichnet zur Darstellung bringen.

Aber so gut auch Schmidts Kenntnis von dem ist, was er als „Urkultur" beschreibt, und so gut er ihr Bild auch zeichnet, so bleiben doch manche Ungewissheiten. Es ist vor allen Dingen zu bedenken, dass Karl Narr noch eine zweite Kulturform beschreibt, die er zwar als höheres Jägertum bezeichnet, die aber zweifellos auch in die „Urkultur" gehört. Diese Form zeigt ein wesentlich anderes Kulturbild, als das der Sammlervölker, wenn wir einen Teil der Völker, die P. Schmidt zu seiner Urkultur rechnet, zu dem von Narr beschriebenen Komplex ziehen.

Dann wird es manifest, dass wir, so weit wir auch in der Kulturgeschichte der

Menschheit zurückgehen, eine Bipolarität feststellen können. Es ist eine Urkultur mit Gottesglauben festzustellen und eine solche mit Zauberglauben, eine solche, die als Form des Gemeinschaftslebens die blutsverwandte Klein- oder Grossfamilie hat, und eine solche, die Formen entwickelt, aus denen sicher eher, als aus der Familie, wie Schmidt meint, der Staat entstanden ist. Diese Bipolarität wird auch greifbar in dem, was sich als feststehend aus den anthropologischen Betrachtungen dieses Buches herausschälen lässt, sie wird weiter greifbar im Urgeschichtlichen in der Ordnung der Steinwerkzeuge nach Faustkeilen und Klingen, sie wird schliesslich greifbar in dem, was uns Sedlmayr und Eppel über die Kunst der Frühzeit sagen.

Hier liegt vielleicht ein bedeutsamer Ansatz, um eine grosse Gesetzmässigkeit in der Menschheitsgeschichte herauszustellen, die das gesamte Geschehen in der Geschichte beherrscht, ein grosser Gegensatz von zwei Weltanschauungen.

In einer Zeit, in der das Alte ins Wanken geraten ist, werden alle Gutgesinnten ausschauen nach dem, was die Menschheit ursprünglich war und geschaffen hat aus dem göttlichen Funken heraus, den der Schöpfer als sein Ebenbild in den Menschen gesenkt hat. Das ist das Bleibende und überdauert den historischen Wandel der Zeiten. Aus ihm muss immer wieder Kultur erwachsen, wenn sie echte Kultur werden soll und nicht Zivilisation. Darum gilt heute der Ruf: Ad fontes! zurück zu diesen Anfängen! Und dazu kann der vorliegende erste Band der Historia Mundi ein zuverlässiger und ausgezeichneter Führer sein, für den Fachwissenschaftler ebensowohl wie für den wissenschaftlich und weltanschaulich interessierten Laien.

Nijmegen R. Mohr

Gustav-Adolf Gedat: *Wat groeit er uit dit Afrika*? Weerzien van een continent na vijftien jaar. Met een woord vooraf door drs. W. van der Mast, Hoofdinspecteur-Directeur van het Districts-arbeidsbureau in de provincie Groningen, T. Wever, Franeker 1953.

De duitser Gedat bracht tweemaal uitgebreide bezoeken aan Afrika, de eerste maal vóór en de tweede maal na de laatste wereldoorlog. Veel bleek er onderwijl natuurlijk veranderd; het rhythme der ontwikkeling was in sommige gevallen bijzonder heftig en fel, maar op andere punten was er ook weer opvallend veel gelijk gebleven. Met grote eerlijkheid en een uitgesproken besef van zijn verantwoordelijkheid spreekt hij in dit boek over zijn ervaringen.

Zo heeft de Schr. in het eerste hoofdstuk dadelijk een open oog voor de intellectuele en de morele nood van de afrikaanse jeugd, die in Achimota, Yaba, Makerere-College of in Fort Hare studeert. Het is steeds westerse wetenschap die de studenten hier aangeboden krijgen. Zullen de „évolués" op die manier geen „déracinés" worden? Er zijn helaas maar al te veel voorbeelden, waaruit blijkt dat deze vraag in een aantal gevallen bevestigend beantwoord moet worden. De behoefte aan academici in Afrika is ontstellend groot; men spreekt b.v. van een 60 000 medici en een 600 000 leerkrachten van allerlei type. Welk een opgave wordt daarmee gesteld èn aan de universiteiten en colleges èn aan de studerenden!

In een volgend hoofdstuk komen de politieke verhoudingen ter sprake, met

name de actie van Kwame Ukrumah aan de Goudkust en de ongelukkige interventie van Rev. M. Scott bij de Hererostammen in Zuid West-Afrika. Misschien is het beeld hier nog scherper dan in het voorgaande geval: De nationale ontwikkeling en onafhankelijkheid is voor de inheemse elementen niet alleen een zaak van recht en billijkheid, maar evenzeer een opgave en een kwestie van redelijke aanpassing. Een kort overzicht van de geschiedenis van Liberia brengt ook meer positieve kleuren in het palet. De ,,Roomse kardinaal, van wie bekend is dat hij zeer nauwe betrekkingen met het Protestantse staatshoofd onderhoudt" (82), zal wel een apostolisch vicaris zijn.

Het laatste gedeelte van het boek is aan Zuid-Afrika gewijd. De ellendige toestanden in de ,,lokasies" rond de mijnvelden worden ronduit gehekeld. Het probleem van de industrialisatie is in de Unie blijkbaar nog lang niet opgelost. Verhelderend zijn Schr.'s uiteenzettingen over dr. Malan's naturellenpolitiek. De zaken zijn ook op dit punt inderdaad veel meer complex dan de pers ons deze wel pleegt voor te stellen. Ook het probleem der Indiërs in Zuid-Afrika wordt uitvoerig toegelicht. Een Nederlander zal daarbij gaarne denken aan de parallel van de positie der Chinezen in Indonesië.

Wat Gedat geeft, kan men ten slotte wellicht het best karakteriseren als een intelligente vorm van journalistiek. Dieper gaan zijn bedoelingen ook niet. Een sociologische of ethnologische analyse van de vele aangevoerde problemen heeft hij niet willen geven. Het geboden beeld is rijk, gevarieerd en stimulerend, maar men zal het enkel als een ,,inleiding" op de eigenlijke kwesties dienen te beschouwen. De oplossing zou volgens de Schr. vooral gelegen zijn in ,,een groots opgezette immigratie-politiek, waardoor het aantal Europeanen belangrijk zal kunnen toenemen". Afrika is immers Europa's voorland, en men kan het lot van deze beide continenten niet scheiden. Voor het christelijk standpunt heeft Gedat voortdurend oog. Dat is zeker een belangrijk voordeel, in vergelijking met de vele andere boeken die in de laatste jaren van allerlei zijden aan het zwarte werelddeel zijn gewijd. Maar het wordt niet duidelijk, waarom het christendom hier nu verder enkel in de protestantse vorm wordt gezien. Had Gedat, behalve met zendelingen, ook regelmatig contact gehad met de missionarissen uit de behandelde gebieden, dan zou zijn beschouwing zeker veel hebben gewonnen.

Nijmegen J. Wils

Dr. D. Deden S.C.J.: *De kleine profeten* (*Osee, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Micheas*) in: ,,De Boeken van het Oude Testament" (deel XII, boek I-VI), RomenZonen, & Roermond 1953.

Niet zelden hoort men leken zowel als priesters die met de lezing der Kleine Profeten zijn begonnen, klagen over een zekere monotonie bij alle variaties in woordkeus en beelden. Uit talloze met ,,regelmatige strofenbouw" bedrukte bladzijden der P.C.-vertaling en de steeds terugkerende laconieke opschriften als ,,Juda bedreigd", ,,Israëls zonden gewroken", ,,Messiaans verschiet" komen geen karakters naar voren, zegt men, geen levende mensen met een eigen gelaat en een eigen stem.

Inderdaad, wil men de Profeten in hun eigen individualiteit leren kennen, dan zijn de korte inleidingen en spaarzame noten van de P.C.-Bijbel niet voldoende, en de innigste vroomheid kan dit tekort niet aanvullen. Een profetisch boek wil zin voor zin ontleed en beschouwd worden, vòòr het bereid is zijn lezer een blik te gunnen in het hart van de geïnspireerde Godsman van wiens woorden het verslag doet. Niet iedereen kan de diepgaande voorstudies maken, welke een dergelijke lezing vereist, en daarom zoekt men hier de hulp van een vakman die het boek vers voor vers verklaart. In Romens bekende commentaar op het Oude Testament heeft P. Deden S.C.J. de verklaring der twaalf Kleine Profeten op zich genomen, waarvan de eerste helft reeds enige tijd is verschenen.

Na een korte inleiding op het „Twaalfprofetenboek" als geheel, volgen de eerste zes boeken, elk met een inleiding en een uitvoerig commentaar, gevolgd door een „tekstverantwoording" van één of meer bladzijden, waarin de gronden voor veranderingen in de Massoretische grondtekst worden aangegeven. In deze inleidingen heeft p. Deden naarstig alle gegevens bijeengebracht omtrent het karakter van de betreffende profeet, de omstandigheden waarin hij werkte, de stijl van het boek en de indeling, de theologische opvattingen die het weerspiegelt, enz. enz. Wie bij de studie van deze inleidingen de moeite neemt om de talloze verwijzingen naar de tekst van het ingeleide Bijbelboek rustig na te gaan, krijgt hierdoor reeds een zeer levendig beeld van de betreffende figuur uit de bonte galerij, en voor hem beginnen de eindeloze regelmatige strofen van P.C. al concreet te spreken van zeer bepaalde bewogen perioden uit de historie van Israël, die de historie is van Gods verkeer met de mensen. Bij een geduldig dóór-werken van de commentaren worden de reeds verworven inzichten gaandeweg dieper en leert men ten slotte ieder boek in zijn eigen onvervreemdbare karakter kennen. Men moet ook deze aflevering toejuichen als een welkome gids voor degenen die geen moeite te groot achten waar het gaat om door te dringen in de rijkdommen van Gods woord.

Pater Deden stond voor een moeilijke taak. Het Twaalfprofetenboek is immers onder de exegeten berucht om de talloze moeilijkheden van tekst en interpretatie, waarvoor elk dezer korte geïnspireerde geschriften de verklaarder plaatst. Voor vele van die problemen heeft men nog geen oplossing gevonden die alle gegevens verklaart. Er zijn dus dikwijls meerdere hypothesen mogelijk die elk aan een bepaalde zwakheid lijden, en het is voor de vakgenoot van p. Deden niet moeilijk, in zijn boek die zwakke punten aan te wijzen en zijn hypothesen door andere te vervangen (die meestal even zwak zijn). In een tijdschrift als dit mogen wij volstaan met een opmerking van algemene aard, over een eigenschap waarmee de doorsneelezer dit commentaar direct te maken heeft.

Niet zonder reden werd boven gesproken van het geduld en de moeite die nodig zijn voor een vruchtbare lezing van dit commentaar. Iedereen die met de wereld van de H. Schrift vertrouwd wil raken, moet bereid zijn tot langdurig en moeizaam werk, inderdaad, maar wij geloven dat p. Deden van de doorsneelezer meer vraagt dan strikt noodzakelijk is. Het komt ons voor dat dit boek niet voldoende is doorwrocht en misschien te haastig geschreven. Soms krijgt men de indruk, dat in de voorstelling van de auteur ook de lezer een Hebreeuwse bijbel naast zich heeft liggen en vlot vertalen kan.

Zo leest men in de vertaling van Amos 3:14 „Voorwaar, wanneer Ik op Israël zijn zonden ga wreken, zal Ik mij wreken op de altaren van Bethel; . . .” Het commentaar luidt: „Voor *paqad* zie Osee 2:15; voor *pesja* Osee 4:8”. Wij stellen ons voor, dat dit voor de lezer die geen Hebreeuws kent, raadselachtig is. Slaat hij het commentaar op 2:15 na, dan vindt hij daar: „De feestdagen zullen niet alleen ophouden, het volk wordt er bovendien voor ‚gestraft’ (zie bij 1:4). Op zich zouden ‚de dagen der Baäls’ ook kunnen betekenen . . . etc. etc.” Heeft onze lezer aanleg voor puzzelen, dan zal hij zonder lang aarzelen 1:4 opslaan. In het commentaar op dit vers vindt hij inderdaad, na 34 regels over andere dingen, het volgende: „ ‚Ik zal straffen’, lett.: Ik zal haar bezoeken, controleren (Vg. steeds: *visitavit*). Zulk een ‚bezoeken’ (*paqad*) van Jahweh geschiedt altijd met een vijandige bedoeling; vandaar de praegnante betekenis van: straffen, vergelden, zich wreken.” De priester die dagelijks dankbaar bidt: *Benedictus Dominus Deus Israel quia visitavit et fecit redemptionem plebis suae*, en: *per viscera misericordiae in quibus visitavit nos Oriens ex alto*, vraagt zich spontaan af hoe dit met die „vijandige bedoeling” te rijmen is, evenals de psalmteksten waarin dit visitare een hoogste weldaad beduidt: *visita nos in salutari tuo*. De verwijzing, door het gebruik van de Hebreeuwse term voor velen raadselachtig, en slordig wegens de onnodige omweg over 2:15, evenals de onvoldoende verklaring van de zin van *paqad*, tonen aan dat hier te snel gewerkt is zonder intense aandacht voor het gerief van de lezer.

Men leest in de inleiding op Joël: „Er sluimert onder Joëls voorstelling een vijandelijkheid tussen Israël en de volken, die kenmerkend is voor de psotexilische geschriften en op de duur uitloopt in de overdreven nationale pretenties der Joden . . .” (p. 89). Maar in de inleiding op Jonas blijkt deze vijandelijkheid niet zonder meer kenmerkend te zijn voor de postexilische geschriften, want „tegenover deze anti-heidense stemming in de 5e eeuw ontstond een zeer sterke universalistische tegenstemming; hiertoe behoren boeken als: Ruth, Job en Jonas” (p. 183).

In de korte inleiding op het Twaalfprofetenboek schrijft p. Deden van deze predikers: „De sociale kwestie uit hun dagen vertoont vele raakpunten met die van onze tijd. Hun boodschap bezit, *mutatis mutandis*, nog altijd actualiteit voor een eeuw, waarin de grootindustrie soortgelijke sociale wanverhoudingen in het leven heeft geroepen als die, waartegen zij in hun dagen fulmineerden. *Hier, en nergens anders, ligt de eeuwige waarde van de H. Schrift als het woord Gods voor alle tijden; . . .*” (p. 8). De cursivering van die laatste zin is van ons. Niet alleen heeft deze combinatie van eeuwige waarde en toespitsing op een bepaalde eeuw iets onlogisch, maar bovendien blijkt de bewering veel te absoluut in het vervolg, waar „Joël geen enkele godsdienstige of sociale wantoestand laakt” (p. 87) en Jonas zich geheel in de theologie beweegt.

Dat p. Deden tijdens zijn voorstudies te rade is gegaan bij de beste speciaalstudies over de verschillende boeken die hij hier behandelt, is zeer te waarderen. Maar men krijgt de indruk dat verschillende tegenstrijdigheden hun grond vinden in het feit, dat het ontleende materiaal niet altijd geheel in een eigen doorwrochte sythese is verwerkt. Zo heeft de auteur voor zijn inleiding op Jonas gebruik gemaakt van de brillante studies van A. Feuillet, die hij uitdrukkelijk als zijn bron vermeldt. Nu is er in de hymne, welke de schrijver van Jonas zijn held in de mond

legt, wanneer deze in de buik van de vis verblijft, een zin, die door p. Deden aldus wordt vertaald:

De vereerders van ijdele goden / mogen hun trouw verzaken.
Maar ik, met lovende stem / wil ik U offeren . . . (2:9,10)

In het commentaar leest men: ,,voor ,ijdele goden' staat er lett.: ijdele nietigheden; voor *hesed* zie bij Osee 2:21". Ook hier moet de niet-vakkundige lezer raden waarop dat *hesed* eigenlijk slaat, en wanneer hij de betreffende plaats opzoekt, vindt hij dit allerbelangrijkste woord even onvoldoende en onnauwkeurig behandeld als het reeds aangehaalde *paqad*. Het woord ,,trouw", in bovenstaande vertaling als gedragslijn van die vereerders (zoals men aan zijn kuisheid kan verzaken), beschouwt Feuillet hier als een aanduiding van God. Terwijl normaal aan God de *eigenschap* van trouw, pietas, welwillende liefde en wat hesed allemaal mag inhouden, wordt toegeschreven, zou volgens Feuillet hier met: ,,hun hesed" bedoeld worden ,,hun God", en hij vertaalt aldus: ,,C'est la source de leur grâce qu'ils abandonnent". In een noot over Gods barmhartigheid bij het laatste hoofdstuk van Jonas buit Feuillet dit unieke gegeven uit op zijn gebruikelijke slordige manier, die geen rekening houdt met de gegeven vertaling en naar een verkeerd vers verwijst: ,,Jonas a donc raison d'appeler Yahwé ,Bonté' (*hesed*, 2:7); Jean le nommera Amour". Pater Deden neemt dit aldus over: ,,Jonas heeft volkomen gelijk, als hij Jahweh in 4:2 *hesrd* noemt, ongeveer zoals St. Jan Hem met *agape* aanduidt". Inderdaad was de verwijzing van Feuillet fout; zij had 2:9 moeten luiden. Maar de verbetering van 2:7 in 4:2 ontneemt aan de opmerking van Feuillet haar pointe, want in 4:2 heet het dat Jahweh ,,rijk aan hesed" is, een uitdrukking die meermalen in het Oude Testament voorkomt, en helemaal niet karakteristiek is voor Jonas.

Deze voorbeelden willen slechts de wens illustreren die wij namens alle niet-vakkundige lezers zouden willen formuleren voor het volgende deel: beperking, waar het maar enigszins kan, van het gebruik van Hebreeuwse woorden; vollediger en nauwkeuriger analyse van bepaalde centrale termen, zoals die voor het ,,bezoeken" Gods en de vele andere, die eigenschappen en handelwijzen van God en mens aanduiden in hun onderling verkeer, dat immers het centrum vormt der bijbelse interesse. Dit laatste zal ook het theologisch gehalte van het werk verhogen, waarom zo eenstemming wordt geroepen. Men heeft opgemerkt, dat er van de commentator minder werk wordt vereist wanneer zijn commentaar vooral theologisch moet zijn. Wij vinden zulk een opmerking nogal naïef. Want het eist een slechts na vele moeizame jaren verkregen beheersing van de stof, wil men er in slagen om in enkele korte veelzeggende zinnen weer te geven, wat woorden als *hesed* e.d. in de verschillende perioden van de gewijde geschiedenis bij de Joden hebben opgeroepen.

De hier uitgesproken wensen voor een grotere doorwrochtheid van het tweede deel der ,,Kleine Profeten" willen geenszins afbreuk doen aan de kwaliteiten van dit werk, dat moet worden toegejuicht als de eerste katholieke gids in ons vaderland door de doolhof der Kleine Profeten.

Nijmegen L. GROLLENBERG O.P.

Dr. J. van der Ploeg O.P.: *Prediker*, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, De boeken van het Oude Testament, deel VIII, boek II, J. J. Romen & Zonen, Roermond 1953.

Nog niet zo lang geleden werd aan een hoogwaardige figuur in Rome een pas verschenen Franse vertaling van het boek Prediker ten geschenke aangeboden. De prelaat las het boekje met stijgende verwondering en was ten hoogste verbaasd dat zulke bladzijden in de Bijbel voorkomen. ,,Ça pose des problèmes!" was zijn uitroep.

Deze reactie is volkomen begrijpelijk. Wie dit boek Prediker voor de eerste maal leest, zal de indruk krijgen dat het weinig bijbels heeft. Men vindt er niets van de onnavolgbare vertelkunst der historische boeken, niets van de gloed der profeten noch van de vroomheid der psalmen. Prediker is geen ,,vroom" boek. Het wordt in het Nieuwe Testament nooit aangehaald en in de liturgie nauwelijks gebruikt. Daarom geniet het weinig bekendheid en bereidt het verassingen voor hen die het als Woord Gods lezen gaan.

Prof. van der Ploeg biedt hier van de moeilijke Hebreeuwse tekst een zo nauwkeurig mogelijke vertaling, die ook in rhytme en klank iets van het levensmoede scepticisme van de gewijde schrijver laat doorklinken. Wie zijn kennis van het boek Prediker heeft verfrist door eerst deze vertaling te lezen, zal de beknopte maar veelzeggende inleiding nog meer waarderen. De auteur plaatst het ontstaan van dit Bijbelboek in de 3e eeuw v. Chr. en behandelt de netelige kwestie van Kohelets rechtzinnigheid door zijn uitspraken te begrijpen vanuit het milieu en de geestelijke atmosfeer waarin hij leefde. In de sinds enige jaren weer acuut geworden kwestie van de oorspronkelijke taal van het boek, houdt de auteur vast aan het Hebreeuws, dat echter wel sterk beïnvloed werd door het alom gesproken Aramees en mogelijk door Phoenicische dialecten. Dat de gewijde schrijver zijn opvattingen direct zou ontleend hebben aan de Griekse filosofie in een van haar vele uitingen, wordt door de auteur ontkend. Wel werden zijn probleemstellingen beïnvloed door de geestelijke atmosfeer waarin hij leefde, en die sterk hellenistisch was geïnfiltreerd.

Het helder geschreven commentaar volgt de tekst op de voet. Het omschrijft, wat in de voor de vertaling gekozen bewoordingen niet kon worden weergegeven, en geeft op vele plaatsen duidelijk de redenen aan, waarom het niet meer mogelijk is om Kohelets gedachte precies aan te geven. Ook de befaamde dogmatische moeilijkheden (bijv. 3 : 18 v.) krijgen het volle pond.

Met dit werk is de serie weer een oorspronkelijk en zeer doorwrocht commentaar rijker geworden.

Nijmegen L. Grollenberg O.P.

Dr. Jos. Keulers: *Bijbelse Geschiedenis*, om- en bijgewerkt door mgr. dr. Jan O. Smit, afl. 1-10, J. J. Romen & Zonen, Roermond 1953.

Met een bewonderens- en benijdenswaardige regelmaat verschijnen de afleveringen van deze om- en bijgewerkte Bijbelse Geschiedenis. De eerste bevat een voorwoord van mgr. Alfrink die deze bewerking van mgr. Smit aanbeveelt. ,,Wat in de laatste decennia aan nieuwe studie en nieuwe vondsten werd verworven, is er met zijn vakkennis en zijn vaardige pen in verwerkt." Een recensent heeft zich hierbij aan te sluiten.

Toch dringt zich bij het doorlezen dezer afleveringen een reflectie op. Men mag er niet aan twijfelen dat dit boek goed is in zijn genre. Maar zal het genre nog lang levensvatbaar blijken? Voor de goede Muré was de hele Bijbel echte geschiedenis, in ,,univoke" zin. Hij vertelde deze geschiedenis na met zijn eigen woorden, gedragen door een constante godsdienstige bezieling. Misschien naar onze smaak wat gezwollen, maar zo was zijn tijd. Met onverlaten die twijfels durfden opperen, maakte hij in kleine letters korte metten. Zo was zijn geschiedenis homogeen in stijl en bezieling, en daardoor in zekere mate boeiend.

Maar Muré was een pastoor. Tegenwoordig moet zulk een werk door een bijbelgeleerde gedaan worden. Dat nuchtere dorheid een noodzakelijk nevenverschijnsel is van geleerdheid willen wij niet beweren. Maar wel dit: een bijbelgeleerde heeft diepgaande studies gemaakt van de literaire genres; hij kent de veelsoortige uitingen van de verhaaldrift der oude Israëlieten; hij heeft zijn mening over de dosering van feitenweergave en geloofsformulering in elk verhaal. Hij weet ook dat de verteltrant in de klassieke verhalen eenvoudigweg onnavolgbaar is. Nu moet hij die verhalen gaan ,,na-vertellen", en ze onderbreken met verduidelijkingen. Zo moet hij het verhaal van het offer van Isaäk larderen met opmerkingen als: ,,Wat moet deze argeloze vraag Abrahams hart pijn gedaan hebben!" (hetgeen de bijbelse schrijver zo sterk suggereert door het *niet* te zeggen), en: ,,Wij kunnen ons voorstellen, met welke vreugde Abraham de banden losmaakte en zijn teerbeminde Isaäk aan zijn hart drukte!" (p. 62) De plicht om zo te werken, moet een bijbelgeleerde wel remmen in zijn begeestering.

Zo schijnt de traditie van het genre te eisen, dat Judith wordt behandeld na de val van Jerusalem in 587. Nu heeft de auteur tevoren uitgelegd, dat het in 609 met de laatste Assyrische koning gedaan was en de macht in het Oosten overging naar de Babyloniërs, die onder hun grote Nabuchodonosor het kleine Juda in hun gezichtskring betrekken en ten slotte de bevolking naar Babel voeren. Dan volgt het verhaal van Judith, waarbij men in de aanhef hoort van Arphaxad, koning van Medië, die ,,hoogmoedig werd en zelfs de strijd aandurfde tegen *Nabuchodonosor*, koning van *Assyrië*". Deze vroeger zo befaamde moeilijkheid wordt hier niet besproken. Wel gaat aan het navertelde verhaal van Judith een stuk in kleine letters vooraf, waarin de auteur blijkbaar met instemming de nieuwere meningen weergeeft, volgens welke het verhaal een leerdicht is, waarvan het verhaalde, àls het gebeurd is, wel nà de ballingschap moet gesteld worden, terwijl de schriftelijke vastlegging nog van veel later is (p. 312).

Klaarblijkelijk werd ook hier de auteur geremd door de eisen van het genre. Want kon hij handelen volgens de inzichten die hij blijkens de korte inleiding op het verhaal blijkt te huldigen, dan zou hij het behandelen in de Hellenistische tijd, onder de titel: *welke verhalen in deze tijd de ronde deden*, of, beter nog: *in welke verhalen de Joden van deze eeuwen aan hun geloofsovertuigingen uitdrukking gaven*. Waarbij dan meteen de ,,historische" moeilijkheid van Nabuchodonosor als koning van Assyrië vervalt: beide namen duiden dan op de machten die in de Hellenistische tijd Gods erfdeel aanranden.

Dit zijn slechts reflecties over het genre als zodanig. Voor velen zal dit boek van waarde zijn en ook wij wensen het een goede plaats in vele huisgezinnen.

Nijmegen L. GROLLENBERG O.P.

DR. M. MULDERS C.SS.R.

BIJ HET EEUWFEEST VAN DE GEBOORTE VAN WILHELMUS MARINUS KARDINAAL VAN ROSSUM

Nu het 3 Sept. a.s. honderd jaar geleden is, dat Wilhelmus Marinus Kardinaal van Rossum, als eenvoudige kuiperszoon in de Hagelsteeg te Zwolle werd geboren, heeft men het plan opgevat deze eerste eeuwherdenking op waardige en grootse wijze te vieren. Daartoe is onder voorzitterschap van de directeur van het „Nationaal Bureau van de Pauselijke Missieactie" in Den Haag, een werkcomité gevormd, dat onder meer door een „Kardinaal van Rossum-tentoonstelling" opnieuw de aandacht van katholiek Nederland wil vestigen op een van de schitterendste persoonlijkheden van de Nederlandse kerkhistorie. Een persoonlijkheid, die zich in de betrekkelijk korte tijd van zijn kardinalaat opgewerkt heeft tot een internationale figuur, die nog altijd boeien blijft en waarvan nog steeds een wonderbaar meeslepende kracht uitgaat op de weg van het missie-apostolaat, waarvoor hij een tot dan toe ongekend élan heeft weten los te slaan.

Uit zeer eenvoudige ouders geboren stond hij reeds op 9-jarige leeftijd als wees op de wereld en werd hij tot zijn 13e jaar opgevoed in het Weeshuis te Zwolle. In October 1867 begon hij onder leiding van paters Jezuïeten zijn lagere studies op het klein seminarie te Culemborg. Volkomen onbekend met de Redemptoristen werd hij schijnbaar toevallig, door het horen van hun missiepreken getrokken naar de Congregatie van de heilige Alfonsus. Op 15 Mei 1873 trad hij in het noviciaat der Redemptoristen en 16 Juni 1874 legde hij te 's-Hertogenbosch de kloostergeloften af. Van 1874 tot 1780 maakte hij zijn wijsgerige en theologische studies in het Redemptoristenklooster te Wittem, waar hij 17 Oct. 1879 priester werd gewijd. Na voleinding van zijn studies werd hij benoemd voor de pas opgerichte missie van Brazilië, maar weer door toevallige omstandigheden ging deze benoeming niet door. Van 1 Oct. 1880 tot Sept. 1883 was hij leraar der rhetorica aan het Juvenaat te Roermond. Daarna werd hij professor in de dogmatiek te Wittem, waar hij 2 werken schreef, die de aandacht trokken, nl. *Dissertatio de praedestinatione Jesu Christi* 1885, en *Hexameron seu Officium sex dierum* 1888.

Op 23 Oct. 1885 werd hij tevens nog benoemd tot studentenprefect en in Juli 1893 volgde zijn benoeming tot rector van het klooster. Als overste was hij, gelijk hij trouwens heel zijn leven lang bleef, streng voor zichzelf, maar ook streng voor zijn onderdanen, van wie hij veel durfde eisen. Ietwat stroef en gereserveerd en soms zelfs wat bruusk van nature was hij toch steeds vol fijne minzaamheid. Hij was een overste met een uiterst gevoelig hart, maar met altijd gelijkmatige

blijheid. Tijdens zijn verblijf in Wittem drong zijn apostolisch hart hem er toe om zoveel mogelijk ook missionaris te zijn. Hiervoor kreeg hij gelegenheid in zijn Directeurschap van de heilige Familie, waaraan hij al zijn talenten van organisator en redenaar besteedde, want pater van Rossum was niet alleen een groot geleerde, maar ook een machtig redenaar.

Onder zijn bestuur in Wittem heeft hij het oude en bekrompen klooster omgebouwd of liever herbouwd tot een ruim en voor die tijd modern gebouw, waarbij hij echter jammer genoeg uitwendig het aesthetisch element te veel opofferde aan het practische.

Op 19 Nov. 1895 wordt hij door de generaal der Redemptoristen, pater Mauron, naar Rome ontboden om daar zijn grote theologische kennis in dienst te stellen van een op te richten Schola Maior. Deze Schola Maior ging echter weer door toevallige omstandigheden niet door, maar pater van Rossum bleef in Rome. En dan begint de opgang van zijn leven in een snel tempo. Paus Leo XIII benoemt hem 24 Dec. 1896 tot Consultor van het heilig Officie en de heilige Pius X, die steeds een bijzondere vrienschap voor pater van Rossum toonde, benoemde hem 15 April 1904 tot lid van de Commissie voor de Codificatie van het Kerkelijk Recht en 1909 tot promotor van het werk tot Behoud des Geloofs. Intussen had ook zijn eigen Congregatie beslag op hem gelegd, want op het generaal kapittel van 1909 werd hij gekozen tot generaal consultor. Men kan dit generaal kapittel providentieel noemen voor het verdere leven van pater van Rossum. Het kapittel was bijeengekomen voor de keuze van een nieuwe generaal. Paus Pius X had laten doorschemeren dat hij gaarne de verheffing van pater van Rossum tot generale overste zou zien. Maar de capitularissen waren verdeeld op twee candidaten, beiden Nederlanders, nl. pater van Rossum en pater Kronenburg. Toen het duidelijk werd dat geen van beiden de vereiste tweederden van de stemmen kon halen, vestigde pater Kronenburg zelf de aandacht op de Ier, pater Murray, die dan ook tot generaal gekozen werd.

In een der eerste audiënties die pater van Rossum na deze gebeurtenis mocht hebben bij Pius X, moet deze gezegd hebben: „Men heeft u geen generaal gemaakt? Goed, ik heb wat anders voor u." Reeds in datzelfde jaar 1909 zei een kardinaal tot enige paters Redemptoristen: „Uw pater van Rossum heeft alles wat vereist wordt om kardinaal te zijn: alleen de benoeming door de paus ontbreekt hem nog!"

Steeds meer gewichtige opdrachten vertrouwde paus Pius X hem in deze jaren toe: visitatie van abdijen en kloosterprovincies, hervormingen

van seminaries in Zuid-Italië, bestrijding van het modernisme, onderzoek van moeilijke theologische en pastorele vragen van de dag, beoordeling van soms diep ingrijpende pauselijke stukken. Na het slagen van zo'n gewichtige onderneming zeide paus Pius X hem eens: „Ik kan u niet belonen met eretitels, maar ik zal u een groot genoegen doen: ik zal uw kloosterkerk te Pagani, waar het lichaam van de heilige Alfonsus rust, tot basiliek verheffen." In de zomer van 1910, toen pater van Rossum met enkele confraters door de Paus in een particuliere audiëntie werd ontvangen, nam Pius X de hand van de pater en zei met nadruk: „Ik dank u uit de grond van mijn hart voor alles wat u reeds voor de Kerk gedaan hebt; ik kan u niet naar waarde vergelden, neen, ik kan het u niet vergelden, maar de goede God zelf zal dat overvloedig doen."[1] In de Vaticaanse kringen werd dan ook verwacht dat bij de eerstvolgende kardinaalsbenoemingen pater van Rossum op de lijst zou staan.

Tussen al deze gewichtige opdrachten vond pater van Rossum nog tijd om het archief van het heilig Officie te ordenen, om het vervallen klooster der Redemptoristinnen te Scala te vernieuwen en met Belgische zusters te bevolken. Bovendien schreef hij nog wetenschappelijke werken: *De iudicio sacramentali*, 1897; *S. Alfonsus M. de Liguorio et Immaculata Conceptio B. Mariae Virginis*, 1904; en vooral *De essentia sacramenti ordinis, disquisitio historico-theologica*, dat in 1914 gereed kwam, e.d.

Er ging een schok door katholiek Nederland, toen in het najaar van 1911 het bericht uit Rome kwam, dat de heilige Pius X een Nederlander tot kardinaal had benoemd: pater W. van Rossum. Deze verbleef eind Oct. 1911, op zijn terugreis van België, enkele dagen in het Redemptoristenklooster te Mühlhausen in de Elzas. Daar ontving hij op last van kardinaal Merry del Val een telegram van de generale procurator pater Schwarz: „Onmiddellijk overkomen voor persoonlijke aangelegenheid". In de trein naar Rome ziet zijn gezel, pater H. Schäfer, een Italiaanse krant en leest daar de lijst van 18 nieuwe kardinalen, onder wie ook pater van Rossum. Maar deze zelf kan het niet geloven: „Daar zijn reeds zo lang en zo veel loze geruchten verspreid". Maandag 30 October 's morgens om half 7 kwam hij te Rome aan, waar hij aan het station verwelkomd werd door enkele medebroeders, die hem met „Eminentie" aanspraken. Bij zijn aankomst in het generaalshuis aan

[1] De Volksmissionaris 33 (1911) 3-7.

de Via Merulana stond de communiteit hem op te wachten. en na zijn heilige Mis werd hij gelukgewenst met zijn uitverkiezing, waarop de nieuwbenoemde slechts met enkele zinnen kon antwoorden. Hij zei o.a.: „Ik heb alles aan de Congregatie te danken, ik hoop altijd een waar Redemptorist te blijven." Op de vraag van Pius X naar zijn kardinaalsprogram antwoordde de kardinaal: „Heilige Vader, werken en mij offeren in de dienst van de Kerk, tot aan de dood."

De paus getuigde openlijk dat hij pater van Rossum tot kardinaal had verheven „propter immensam scientiam", om zijn onmetelijke wetenschap. En toen de Hoogwaardigste Pater Generaal 2 Nov. 1911 de heilige Vader bedankte voor de eer, in pater van Rossum aan de Redemptoristencongregatie bewezen, antwoordde Pius X: „Ik heb een van de uwen tot kardinaal willen verheffen niet alleen om zijn uitmuntende diensten jegens de heilige Stoel te belonen, maar ook om het uitstekend goed, dat uw Congregatie over geheel de wereld aan de zielen doet, dankbaar te erkennen en openlijk te verklaren."

Groot was de blijdschap in Nederland toen men vernam dat een van ons land tot kardinaal was benoemd, en koningin Wilhelmina zelf betuigde de kardinaal haar vreugde door hem twee kostbare schilderijen, Hollandse landschappen, te sturen. En kort na de kardinaalsbenoeming sprak ook een groep Nederlandse pelgrims deze vreugde uit tegenover de paus, die hun antwoordde: „Kardinaal van Rossum dankt zijn uitverkiezing tot kardinaal aan zijn grote deugden en zijn rijke begaafdheden. Geheel het college van kardinalen wordt thans geëerd door zijn toetreden. Een geleerd kloosterling, een heilig priester is kardinaal van Rossum, die als een ster in het kardinaalscollege zal uitmunten."[1]

Op 13 Januari 1914 werd hij aangesteld tot voorzitter van de Bijbelcommissie, een functie die hij 18 jaar heeft vervuld en waarin hij de Encycliek *Spiritus Paraclitus* voorbereidde, die Benedictus XV op 15 Sept. 1920 uitvaardigde. Intussen was de kardinaal steeds meer op de voorgrond getreden, mede ook door de brillante en vorstelijke wijze waarop hij zich kweet van de moeilijke taak, die Pius X hem opdroeg om als zijn Delegaat in 1912 het Eucharistisch Congres te Wenen te presideren.

Bij het conclaaf van 1914, na de dood van Pius X, schijnt zelfs op de Nederlandse kardinaal van Rossum gewezen te zijn als een eventuele compromis-candidaat voor de pauselijke troon, voor het geval

[1] De Volksmissionaris 33 (1911) 6-7; 50 (1929) 289-293.

een Italiaan geen tweederden van de stemmen zou kunnen halen.[1]

Ook tijdens de eerste wereldoorlog, toen Italië zijn neutraliteit had opgegeven, was men in Rome algemeen van mening, dat kardinaal van Rossum, als enige neutrale kardinaal, tot paus zou gekozen worden, ingeval Benedictus XV nog tijdens de oorlog zou komen te overlijden.[2]

In het conclaaf van 1922 moet de Nederlandse kardinaal, ofschoon officieel hierover niets bekend kon worden, bij de eerste stemming 4 stemmen hebben gekregen.[3]

De nieuwe paus Benedictus XV benoemde kardinaal van Rossum 1 Oct 1915 tot Groot-Penitenciër en verhief hem tevens tot de rang van kardinaal-priester. Maar de eigenlijke bekroning van zijn leven zou pas komen toen hij op 13 Maart 1918 werd aangesteld tot kardinaal prefect van de Congregatio de Propaganda Fide en op Pinksteren van dat jaar door Benedictus XV zelf tot bisschop werd geconsacreerd om zo, gelijk de heilige Vader het zelf uitdrukte, een „prefetto perfetto" te kunnen zijn.

Nu kon hij in grote stijl zijn gegeven woord gestand doen: „werken en mij offeren in dienst van de Kerk, tot aan de dood" ! Deze „rode paus", wiens jurisdictie zich uitstrekte over alle missielanden behalve over Amerika en enige oude Franse, Spaanse en Portugese kolonies, kon nu bijna heel de wereld bedauwen met de dauw van zijn liefde, toewijding en bijna ontembare arbeid, want een dauw ben ik, Ros sum!

Kardinaal van Rossum werd prefect van de Propaganda op een zeer critiek moment in de geschiedenis van de missies. Door de oorlog werd plotseling de steun van het moederland aan de missiegebieden geheel onttrokken of aanmerkelijk verminderd. De volkerenhaat dwong veel missionarissen hun missiegebied te verlaten, zonder dat hun plaatsen aangevuld werden. Talloze anderen moesten soldaat worden en sneuvelden op de slagvelden. Maar „de overgang van kardinaal van Rossum naar de Propaganda, aldus getuigt zijn opvolger kardinaal Fumasoni Biondi, is een mijlpaal in de geschiedenis der Propaganda". De tweede stichter van de Propaganda, wordt hij wel eens genoemd, „want tijdens zijn prefectschap verschenen documenten van het hoogste belang voor de missie tot eer van twee grote pausen en van de getrouwe en wijze tolk van hun gedachten, kardinaal van Rossum. Bij de pauselijke stuk-

[1] J. Schmidlin: Papstgeschichte der neuesten Zeit III, S. 187.
[2] The Daily Telegraph, 31 Aug. 1932.
[3] Schmidlin: o.c. IV, S. 21.

ken kwamen voorschriften, bevelen, richtlijnen, raadgevingen, die ze vruchtbaar maakten en die het tijdperk van 1918 tot 1932 stempelen tot een gouden eeuw voor de missiearbeid en missiesteun.[1] In die tijd vaardigde Benedictus XV zijn apostolisch schrijven *Maximum illud* (1919) uit, hetwelk een herleving van het missieapostolaat betekende en dat in 1926 nader uitgewerkt werd door de missieëncycliek van Pius XI *Rerum Ecclesiae*, de grondwet voor de missieactie, en die beide het stempel dragen van de prefect der Propaganda en door hem zijn voorbereid. Hij reorganiseert de werkzaamheden van de Propaganda. Gelijk Sint Paulus bereist hij de missiegebieden, sticht missieseminaries, wekt missiegeest in religieuze orden en genootschappen, ontwerpt zelf het nieuwe college van de Propaganda en zorgt op bewonderenswaardige wijze voor de materiële hulpmiddelen.

De eerste gedachte van de prefect was: de missionering moet in sneller tempo gaan. Daarom moest een duidelijk omlijnd program opgesteld en moesten scherpe richtlijnen getrokken worden. Dat gebeurde door het Apostolisch schrijven *Maximum illud* waarvan een in de missie vergrijsd missiebisschop getuigde: „Die Encycliek moet het werk zijn van iemand die veel jaren in de missie heeft doorgebracht.” In dit document zijn het missieprogram en de richtlijnen van kardinaal van Rossum te herkennen, nl. vermeerdering van het aantal missiegebieden, opleiding van een inheemse clerus en organisatie van de materiële missiesteun.

DE VERMEERDERING VAN HET AANTAL MISSIEGEBIEDEN

Op dit punt toonden velen zich sceptisch. Het leek gewaagd om bij het algemeen nijpend tekort aan priesters te spreken van vermeerdering van missiegebieden. Zijn opzet was de missiegebieden te verdelen als hij zag dat het aantal missionarissen te klein was om er een intense missionering uit te oefenen.

Bood een missiecongregatie spontaan een verdeling aan, dan ging hij daar altijd aanstonds op in, maar ook dwong hij soms congregaties een deel van hun gebied af te staan. Dat hierbij vaak moeilijkheden ontstonden valt te begrijpen. De echo van die moeilijkheden hoort men in de grote missieëncyclieken. Zelfs grote missiologen zoals dr. J. Schmidlin

[1] Rede van kardinaal Fumasoni Biondi bij de onthulling van het grafmonument van kardinaal van Rossum te Wittem 22 Mei 1939; De Volksmissionaris 60 (1939) 297-301.

vonden zulke verdelingen van missiegebieden in kleinere stukken lang niet altijd een vooruitgang, integendeel, zij meenden dat soms een strategische combinatie meer noodzakelijk was.[1]

Om nu die gebieden nieuwe missionarissen te verschaffen werkte hij voortdurend aan nieuwe missionerende congregaties en steunde hij de reeds bestaande. Hij wist de verschillende religieuze congregaties te overtuigen dat het aannemen van missies ook hun congregaties zelf ten goede zou komen en haalde hen zo over om missies in de verre landen aan te nemen. Verder wilde hij, dat ieder land een eigen missieseminarie zou hebben, zoals Frankrijk en Italië. Hij slaagde in dit opzicht in Zwitserland en Spanje, maar in andere landen stuitte hij op moeilijkheden.[2] Ook gaf hij aan de Duitse missionarissen nieuwe missiegebieden terug in de plaats van de gebieden die hun ontnomen waren na de eerste wereldoorlog. Prof. Schmidlin verwijt de kardinaal met vierkante woorden dat het steeds de slechtste gebieden waren die de kardinaal hun gaf, en dat hij aan de Duitse genootschappen de bloeiendste missies onttrokken had, ofschoon Schmidlin moet toegeven, dat hij tot dit laatste vaak gedwongen werd onder de druk van de buitenlandse politiek.[3]

Niet alleen streefde de kardinaal-prefect naar een groter aantal, maar ook naar een beter gehalte van missionarissen. Met dat doel richtte hij in 1919 aan het college van de Propaganda een leerstoel op voor missiewetenschap, en stichtte hij in 1926 op de Janiculus het nieuwe College der Propaganda. Dat de bezetting van de eerste leerstoel moeilijkheden opleverde is zeker. Maar als Schmidlin beweert dat de kardinaal de eerste professor P. Tragella na korte tijd afzette omdat hij niet wetenschappelijk genoeg was, maar in werkelijkheid omdat deze te „deutsch-freundlich" was, dan is dat zeker onjuist, want vlak daarop benoemde de kardinaal een Duitser, J. Kilger, die echter ook weer na korte tijd vervangen werd omdat hij te wetenschappelijk zou zijn geweest. Maar erger is dat Schmidlin suggereert dat het wisselen en het onzekere in de kwestie van dit professoraat een weerspiegeling zou zijn van de wetenschappelijke missiebeschouwing van de kardinaal zelf. In dit verband verwijt hij eveneens de kardinaal dat de ordening van het archief en de bibliotheek van de Propaganda niet vakkundig zou ge-

[1] J. Schmidlin: Propagandapräfekt Van Rossum, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1932, 352-354.

[2] J. Drehmanns: Kardinaal Van Rossum, Roermond-Maaseik 1935, 88-96 en Kardinaal Van Rossum Prefect der Propaganda, in: Het Missiewerk 14 (1933) 140-164.

[3] Schmidlin: l.c.

beurd zijn en dat de kardinaal het archief eerst openstelde en later practisch weer liet sluiten. Hij verwijt hem verder gebrek aan waardering tegenover de Duitse missiewetenschap, die hij besmet noemde met de geest van hoogmoed, terwijl hij de Duitse missietheologie te theoretisch en haar missiegeschiedenis te critisch vond. Dit zou ook de reden geweest zijn, waarom de kardinaal het aanbod van Von Pastor om de geschiedenis van de Propaganda te schrijven, beleefd afwees.[1]

Voor een betere wetenschappelijke vorming van de missionarissen en in het algemeen om meer belangstelling te wekken voor het missiewerk werd in 1925 in de Vaticaanse tuinen een grote missietentoonstelling gehouden en in 1926 het ethnologisch Missiemuseum van Lateranen geopend.

Met de verdeling en vermeerdering van de missiegebieden hangt nauw samen de instelling van apostolische delegaties. Het doel hiervan was even zovele centrales te hebben, die de leiding van Rome op de plaatselijke krachten konden overbrengen en die anderzijds Rome geregeld en beter op de hoogte konden houden van de toestanden en resultaten in de missiegebieden. Ook deze centralisatie heeft veel tegenstand ondervonden. Bovendien had de kardinaal-prefect hierbij nog andere moeilijkheden te overwinnen, want zo'n apostolisch delegaat moest als plaatsvervanger van de propaganda een passende woning en het nodige personeel hebben en het was niet altijd gemakkelijk geschikte personen er voor te vinden. Verder maakten de regeringen vaak bezwaren. In China b.v. moest kardinaal van Rossum de benoeming van de apostolische delegaat door een coup d'état doordrijven zonder dat de Franse regering er van op de hoogte was.

Voordat kardinaal van Rossum prefect werd, waren er slechts drie apostolische delegaties: Egypte-Arabië sinds 1839; Voor-Indië met Birma sinds 1884 en Australië - Nieuw-Zeeland sinds 1914. Onder het prefectschap van kardinaal van Rossum kwamen de volgende Apostolische delegaties er bij: 1919 in Japan met koloniën, 1920 in China, 1920 in de Zuidafrikaanse Unie, 1925 op de Antillen, 1925 in Achter-Indië, 1929 in Belgisch Congo, 1930 voor de rest van de Afrikaanse missies, behalve Liberia, terwijl in 1923 de Padroado bisdommen van Voor-Indië onder de Indische delegatie kwamen te ressorteren en in 1928 de missie van Abessynië en Erythraea onder de delegatie van Egypte-Arabië werd gebracht. Van 1918-1932, dus onder het pre-

[1] Ibidem.

fectschap van kardinaal van Rossum, zijn 162 nieuwe missiegebieden onder de Propaganda-gebieden gebracht, ongeteld nog die, welke in die tijd naar een andere jurisdictie overgingen, zodat het aantal missiegebieden steeg van 295 in 1918 tot 457 in 1932. Het aantal priester-missionarissen steeg van 4000 in 1918 op 15086 in 1929. Het aantal broeders van 2388 in 1918 op 5364 en het aantal zusters van 12799 op 30229, terwijl het aantal christenen in de missiegebieden zich uitbreidde van 5 millioen tot 15½ millioen. [1]

DE VORMING VAN DE INHEEMSE CLERUS

EEN tweede grondlijn van het program van kardinaal van Rossum was de vorming en de gelijkstelling van de inheemse clerus onder inheemse bisschoppen. Ook dit punt, waarvan tegenwoordig iedereen de juistheid inziet, ontmoette grote tegenwerking. De bewustwording van de gekoloniseerde volkeren had in Europa toch al verzet wakker geroepen. Zou dus de vorming van een inheemse clerus niet gevaarlijk worden? Bovendien, het starre conservatisme en het monopolie dat de blanken tot nog toe hadden uitgeoefend, deed op zichzelf reeds velen kopschuw worden tegen de gedachte, dat voortaan missievolkeren geleid zouden worden door inheemse priesters en bisschoppen. In Indië, Afrika en in Zuid-China verzetten zich de bisschoppen en priesters bijna over heel de linie tegen deze nieuwigheid. En een stroom van brieven met waarschuwingen, smeekbeden en bezweringen kwam bij de kardinaal binnen, maar hoe pijnlijk het hem ook trof, hij zette door met echt Nederlandse vasthoudendheid en op den duur is hij er in geslaagd, bijna al zijn tegenstanders tot zijn zienswijze over te halen en hen er mee te verzoenen. De bisschopswijding van de eerste 6 Chinese bisschoppen in 1926 was dan ook voor de kardinaal-prefect een gloriedag. In 1927 werd ook de eerste Japanse bisschop gewijd. Ook het herstel van de hiërarchie onder de bisschoppen van de Malabaarse ritus was zijn werk. Voordat kardinaal van Rossum prefect werd bedroeg het aantal inheemse priesters 3581, terwijl dit in 1929 uitgegroeid was tot 4798. Het aantal klein seminaries nam toe van 90 met 4229 leerlingen in 1918 tot 213 met 8420 in 1929. Het getal groot seminaries werd uitgebreid van 91 met 2157 seminaristen in 1918 tot 98 met 2834 seminaristen in 1929. Men

[1] J. A. OTTO S.J.: Zum Tode des Kardinals van Rossum, in: Die Katholischen Missionen 60 (1932) 269-271, en kardinaal Fumasoni Biondi in zijn rede te Wittem.

voege hierbij nog de duizenden die studeerden aan de Propaganda zelf. Bij het begin van zijn prefectschap waren er buiten de 4 Syromalabaarse bisschoppen van Voor-Indië geen inheemse bisschoppen. In 1931 had Rome 19 nieuwe missiegebieden toevertrouwd aan inheemse clerus onder leiding van inheemse bisschoppen.[1]

Zowel bij de aanstelling van inheemse bisschoppen als bij de verdeling van de verschillende missiegebieden stootte kardinaal van Rossum steeds op het overdreven nationalisme van de missionarissen. Vooral de Fransen en Engelsen hebben in dit opzicht de kardinaal heel wat zorgen veroorzaakt. Zij meenden dat deze, als afstammeling van een kleine natie en als nuchtere Nederlander, het nationaal gevoel van de missionarissen niet kon begrijpen. Maar voor kardinaal van Rossum was het missiewerk iets te verhevens om het te laten afhangen van nationale elementen, Hij beschouwde het als een zuiver bovennatuurlijk iets. Iedere eerzucht, zowel persoonlijke als nationale, was deze apostel vreemd. Slechts één eerzucht kende hij, nl. voor God en zijn rijk; maar zijn eigen persoon, ofschoon steeds groeiend in uiterlijke voornaamheid en betekenis en geroepen tot aanzien en gezag, verborg deze man, die in zijn heilige Mis zo gaarne de oratio ad petendam humilitatem invoegde, onbaatzuchtig en zelfvergeten achter het werk van de Propaganda dat voor hem alles was.

DE ORGANISATIE VAN DE MISSIESTEUN

NIET alleen centraliseerde hij de missiegebieden over zee door de instelling van apostolische delegaties, ook de missiesteun van het thuisfront moest worden gereorganiseerd en gecentraliseerd. Hij begreep, dat de missiezaak niet mocht beschouwd worden als een particuliere of koloniale zaak, maar als een belang van alle katholieken. Daarom moesten ook alle katholieken steun verlenen, zowel materiële als geestelijke steun. De missies moesten dus kunnen steunen op *algemene* missiegenootschappen die tot doel hadden *alle* missies te helpen zonder onderscheid. De verschillende liefdewerken tot steun voor de missie moesten derhalve gecentraliseerd en als pauselijke liefdewerken rechtstreeks onder de leiding van de kardinaal geplaatst worden. Hevig heeft het nationalisme zich hiertegen verzet, maar kardinaal van Rossum hield vol en in 1920 werd het Sint Petrus Liefdewerk als pauselijk missiegenootschap

[1] OTTO S.J.: o.c.

naar Rome overgebracht en onmiddellijk onder de Congregatio van de Propaganda geplaatst. Deze organisatie kreeg haar definitieve statuten bij het Motu proprio *Vix ad Pontificatus*, 1929, waardoor tevens aan dit liefdewerk nieuw leven ingestort werd voor de vorming van de inheemse clerus.

Ook slaagde hij er in, na het overwinnen van ontzaglijke moeilijkheden, het Genootschap tot Voortplanting des Geloofs in Mei 1922 door het Motu proprio *Romanorum Pontificum* te doen overbrengen van Lyon naar Rome en het rechtstreeks onder de Propaganda te plaatsen, terwijl het Motu proprio *Decessor noster* van 1929 de verschillende werken van missieactie nog meer onderling kwam verbinden. De enorme rijkere materiële vruchten, die het gevolg waren van deze centralisatie, bewijzen hoe juist de kardinaal gezien had. In zijn poging om ook de hoofdzetel van de Heilige Kindsheid over te brengen naar Rome is de kardinaal niet geslaagd.

De Priestermissiebond intensiveerde de missieijver van geestelijken en seminaristen en zorgde niet alleen voor een intensere gebedsactie maar ook voor geldelijke hulp en zo kanaliseerde hij heel de missiesteun. Alle standen schakelde de rode paus in voor zijn missies. Hij voert de Algemene Missiezondag in om alle gelovigen te verenigen in gebed voor de missies. Hij sticht de Missiedag voor de zieken, waardoor de actie van de missionarissen bevrucht wordt met het lijden van de lijdenden.[1] De vrouwen vermaande hij op haar manier de missieactie te steunen: „De moeder zal leren, haar zoon het opvolgen van zijn roeping te verlichten, de hinderpalen en gevaren uit de weg te ruimen en in het ontvankelijk kinderhart liefde en begeestering voor de missies op te wekken"[2]. Hij steunde het apostolaat ter zee door te ijveren voor havenkapelaans, opdat zo de zeelieden op hun manier weer apostelen konden zijn voor het missiewerk.[3] In een intense missieactie zag hij de beste waarborg en een der geschiktste middelen om het geloof en de geloofsijver in het eigen land te bewaren en te versterken.[4]

Deze sollicitudo omnium ecclesiarum ging nog gepaard met allerlei andere bezigheden, reizen, vooral naar de Scandinavische landen, eucha-

[1] ALPH. MULDERS: Bij de onthulling van het monument van kardinaal W. M. van Rossum, in: Het Missiewerk 20 (1939) 113-116.

[2] Brief van 24 Mei 1918 aan de Duitse Missievereniging van Katholieke Vrouwen.

[3] Pater ADRIANUS: Kardinaal van Rossum en de zeelieden, in: De Nieuwe Dag, 1 Sept. 1932.

[4] Brief van 27 Maart 1918 aan mgr. A. Hermus; brieven van 25 Maart en 15 April 1918 aan De Nederlandsch-Indische Missievereeniging.

ristische congressen, die hij moest voorzitten als pauselijk legaat o.a. die van Amsterdam en Kopenhagen, bisschopswijdingen enz. Tijdens zijn prefectschap heeft hij zelf 31 bisschopswijdingen toegediend. Nog een zwaar overladen program had de kardinaal toen hem in 1932 de dood trof. Nog 10 jaar had hij zich gewenst om samen met Pius XI de missieplannen te kunnen uitwerken. Het mocht niet zo zijn. Toen kardinaal van Rossum prefect van de Propaganda werd, was het missiewerk door de wereldoorlog zwaar getroffen. Hele missiegebieden stonden verweesd, maar in de 14 jaren van zijn bestuur schiep deze grote mens een wonderbare opbouw waarvoor de gehele wereld thans nog met de diepste bewondering is vervuld. Het is zijn grote verdienste dat hij de tekenen des tijds heeft begrepen, vooral wat betreft de inheemse clerus.

Kardinaal van Rossum was groot niet door een verbazingwekkende genialiteit, maar door onafgebroken grootheid in het kleine en alledaagse en door een stralende eminentie in het grote en buitengewone dat de Voorzienigheid hem te doen gaf.[1]

Deze grote werker, deze geestelijke vorst, de eerste na de paus en de voornaamste missionaris der wereld, bleef bij al zijn uiterst gespannen activiteit en overstelpende arbeid, gecombineerd met de rust van een in-God-verzonkenheid, toch altijd klein en bescheiden voor zichzelf. Onder het kardinaalspurper bleef hij de trouwe zoon van zijn Congregatie die hij op de 50ste verjaardag van zijn kloostergeloften nog even zeer liefhad als op de dag van zijn professie zelf en waaraan hij op de dag van zijn 50-jarig priesterfeest in grote nederigheid zijn uitverkiezing en genade mede toeschreef.

Deze priester, apostel, strijder en leider van een wereldorganisatie, deze man met een physiek zwak lichaam maar met een ongelooflijk psychische en spirituele wilssterkte, putte zijn kracht in zijn groot geloof, dat op al zijn werken zijn stempel zette, in een hoog inwendig leven, een diepe geest van gebed en in pijnlijke nauwgezetheid bij zijn religieuze oefeningen, waardoor hij het kloosterleven trouw iedere dag opnieuw bleef beleven ook in zijn statig kardinaalspaleis.

Moge het voorbeeld van de grote Nederlandse kardinaal de katholieken van Nederland altijd lichtend voor ogen staan en hen bezielen met ijver, milddadigheid en offerzin voor het grote wereldapostolaat waarvoor kardinaal van Rossum heeft gestreden, gebeden en geleden.

Wittem

[1] Rede van mgr. dr. J. Hoogveld 22 Mei 1939 te Wittem.

DR. ANT. FREITAG S.V.D.

BEPALING VAN DE MISSIEMETHODE NAAR HAAR GEOGRAPHISCHE EN ETHNOLOGISCHE INVLOEDSSFEER

II

4. *Moeilijkheden bij de accommodatie.* Omdat bij de accommodatie de meest gecompliceerde problemen van het missiewerk en succes en mislukking van vaak grote ondernemingen een rol spelen, spreekt het vanzelf, dat niet iedere missionaris of elke missiebisschop persoonlijk de oplossing kan geven, maar dat dit aan de Apostolische Stoel voorbehouden blijft; de missionaris moet zich steeds houden aan de richtlijnen, die hem van Rome bereiken.[1] De goedbedoelde pogingen, vóór de wereldoorlog ondernomen, om Rome over te halen, voor Afrika het celibaat van de inheemse priesters af te schaffen, werden afgewezen. Deze afwijzing is intussen door de ervaring, die men bij de vorming van een talrijke en goed gequalificeerde inheemse clerus heeft opgedaan, bekrachtigd. Het streven, in China een Chinese liturgie in te voeren, vond geen weerklank, niet alleen met het oog op de huidige vervolgingen, maar ook wegens het taalprobleem in China en om in deze tijd, die alle banden dreigt te verbreken, de eenheid met het Westen te behouden. Voor een alleenstaand missionaris is het practisch vaak ondoenlijk, uit het conglomeraat van de meest uiteenlopende culturen, godsdiensten en moraalsystemen, uit de fluctuerende volksbewegingen enz. voor de accommodatie het juiste en bruikbare op te diepen. En het is gevaarlijk ook, omdat de deur gemakkelijk geopend zou kunnen worden voor afscheidingen, ketterijen, sectendom, syncretisme en strevingen in de richting van een nationale kerk.[2] Ook zijn vele missionarissen voor de oplossing van alle problemen die zich voordoen niet voldoende onderlegd, om zo ver reikende maatregelen te nemen. Het ernstige streven om ter wille van een succesvolle arbeid van missie en

[1] P. Marella: Speranza di cristiani in Giappone, Roma 1939; uit het oorspronkelijk in het Frans geschreven origineel in het Italiaans vertaald, Tokio 1938; gecommentarieerd in: H. M. 27 (1948) 208-219 door drs. G. Linssen C.I.C.M. Vgl. Decretum S. Offiicii 8 Aug. 1949 b.v. in: Miss. Catholiques 1953, no. 24, Sept.-Oct.: „Non enim privatis iudiciis explicanda dedit Salvator noster ea, quae in fidei deposito continentur, sed ecclesiastico magisterio" (hier naar The Pilot, Vol. 120, Nr. 36, 6 Dec. 1952).

[2] Vgl. J. Steffes: Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem, in: ZM 23 (1933) 1-11; Voss: l.c. pag. 83 s. Adaptation et non syncrétisme.

Kerk het verwijt van „buitenlandse invloed, Europeïsme en Amerikanisme" weg te nemen, is hiervoor in geen geval voldoende.

Met het oog op de tot nationale zelfstandigheid ontwakende of zich in moderne stijl ontwikkelende missievolkeren brengt men van bepaalde zijde steeds opnieuw met kracht de wenselijkheid naar voren, om deze volkeren de Kerk van het oerchristendom te brengen, de Kerk dus, zoals zij was vóór haar Latijns-Griekse ontwikkeling; of men zegt: men moet hun de Kerk in embryonale toestand of als zaaikoren brengen, niet zoals zij in de loop van twintig eeuwen gegroeid is en bekleed met een Westers gewaad. Men moet het aan de volkeren zelf overlaten zich een liturgie te kiezen met de eigen landstaal, eigen riten, invoering van nieuwe gebruiken, zoals bijv. dansen enz. — Het is evenwel totaal verkeerd en theologisch onjuist, te zeggen, dat men de heidenen de Kerk in embryonale toestand moet brengen. Er bestaat geen reproductie van de oerkerk [1], maar enkel een inlijving van volkeren en individuen in de onder leiding van de Heilige Geest in de loop van twintig eeuwen gegroeide Kerk van onze tijd. Het is onredelijk, de Kerk eerst van alle rijkdom en schoonheid, die zo talrijke volkeren haar hebben geschonken, te willen beroven, om haar dan met de eigen aard van één enkel missievolk te bekleden. Dogma, hiërarchie, christelijke levensvorming enz. hebben zich heerlijk ontplooid door de genadenrijke levensstroom in het Corpus Christi mysticum. Het zaaikoren dat wij de heidenen moeten brengen, is de Kerk van onze tijd, niet die van het eerste begin. Het beeld van de inplanting van de Kerk in het missievolk heeft er misschien toe geleid, dat men het doel van de missie scheef ging zien. Het gaat ten slotte niet om de inplanting van de Kerk in de missievolkeren, maar omgekeerd: de missievolkeren in de Kerk van Christus. Er is maar één wijnstok, Christus, en alle ranken moeten met Hem verbonden zijn, om door Hem het leven te ontvangen en samen met Christus vrucht te dragen. Accommoderen betekent geen prijsgeven van iets wezenlijks, geen afstand doen van waarden, die met het bloed, de tranen en het zweet van zoveel missionarissen en verdedigers van de Kerk veroverd zijn. Dat willen ook de bekeerlingen zelf niet. Het betekent ook geen prijsgeven van waardevolle elementen, die tot de eigen aard van het volk behoren en niet zondig zijn. Dit alles vindt een plaats in de Kerk, die aldus op het einde der dagen als de Kerk van alle heiligen met de luister van het bruidskleed aller volkeren getooid zal zijn.

[1] Vgl. de exacte uiteenzetting bij v.d. Bercken: l. c. 63 s.

Met name voor de volken van Oost- en Zuidoost-Azië is de accommodatie een gebiedende eis, vooral omdat het hier om een totale bevolking van één milliard zielen gaat, volkeren met een rijke cultuur en een oeroude beschaving. Dat de missie hier sinds de tijd van de ontdekkingen zo weinig resultaat heeft kunnen boeken, wordt hoofdzakelijk toegeschreven aan het feit, dat men te weinig aandacht schonk aan accommodatie. [1] In het algemeen zal dit ook wel juist zijn. Om hierin verandering te brengen en de missie de weg van een heden ten dage onvoorwaardelijk vereiste accommodatie op te sturen, legt men dikwijls eenzijdig en zeer overdreven de nadruk op de kloof tussen Oost en West. Een werkelijke overbrugging van de culturele, nationale en andere tegenstellingen wordt als ten enen male onmogelijk beschouwd. Met ons Westers denken en redeneren volgens de aristotelische philosophie en onze daarop steunende scholastieke theologie zou het volstrekt onmogelijk zijn, het grote „Oosten" te winnen, dat intuïtief denkt en zijn theologie voornamelijk „mystiek" vormt. [2] Alleen een Oosterse philosophie en theologie, die aan de Oosterse mentaliteit zijn aangepast en van de „scholastiek" zijn bevrijd, zouden wellicht de geesten van het Oosten — en daardoor de grote missievolkeren — kunnen winnen. — In dit verband moeten wij ons afvragen, of een „christelijk-dogmatische" grondslag voor het Oosterse christendom met de zojuist weergegeven mentaliteit, nu of binnen afzienbare tijd, wel mogelijk is. [3] De ervaringen van de bekende Indische Jezuïet Johanns en zijn school van Calcutta geven aanleiding, deze vraag bevestigend te beantwoorden. P. J. Thauren houdt het in zijn monographie over de accommodatie eveneens voor mogelijk en meent, dat er in de toekomst wellicht eens een Indische „Thomas van Aquino" zal opstaan, die het moeilijke werk van de opbouw ener christelijke philosophie en dogmatiek op Indische grondslag zal volbrengen. Maar tot dusver zijn alle pogingen in die richting (bijv. van Brahmandav Upadhyaya) mislukt. P. A. Väth [4] ontkent iedere mogelijkheid om onze geloofsleer te verindischen, zelfs wanneer het hindoeisme zich tot een monotheïstisch systeem zou ontwikkelen. Het

[1] Zie Osservatore Romano van 2 Juli 1936: Importanti decisioni della Santa Sede in materia missionaria = schrijven van Z. E. Kard. Fumasoni-Biondi aan Mgr. Gaspais van Kirin; vgl. J. Schmidlin: Entscheidungen der Propaganda zur ostasiatischen Ritenfrage, in: ZM 26 (1936), 296; Freitag, l.c. 88/89.

[2] v. d. Bercken: l.c. 66-67.

[3] Zie boven nota 18 en 19.

[4] Väth: l. c. 145 en 153 ss. Zie ook verder onder no. 6 vooral d.

probleem *is* er intussen; het is een acuut en uiterst moeilijk probleem. En een oplossing is nog niet gevonden. De moeilijkheid ligt helder vóór ons, als we bedenken, dat bijv. het hindoeïsme met zijn heilige boeken wel door vele van zijn religieuze begrippen zoals: het geloof in één God, trimurta (Indische Drievuldigheid), het voortleven van de zielen (karma-zielsverhuizing) enz. aanknopingspunten biedt, maar dat de totaal andere inhoud van deze begrippen gemakkelijk tot valse opvattingen kan leiden. De meeste kenners van het boeddhisme menen, dat op de grondslag van het boeddhistisch agnosticisme moeilijk een christendom opgebouwd kan worden, hoewel ook in het boeddhisme zeer veel diepe gedachten en aanknopingspunten voor het christendom gevonden kunnen worden. Het shintoïsme als zuivere natuurgodsdienst of vergoddelijking van de nationale gedachte komt voor een diepere accommodatie niet in aanmerking. Bij het confucianisme, beschouwd als zedenleer, kan evenmin van religieuze accommodatie sprake zijn. Het Chinese taoïsme daarentegen schijnt soortgelijke mogelijkheden te bieden als de Griekse logos voor Sint Jan. Maar heel weinig bouwstenen kunnen animisme en fetisjisme de accommodatie bieden; maar ook zij eisen, dat de missiemethode van Europese elementen gezuiverd wordt. In alle niet rechtstreeks religieuze of zedelijke kwesties moet de missie zowel bij cultuur- als natuurvolkeren zoveel mogelijk accommoderen. Zo moet de philosophie er minstens naar streven, haar wijze van uitdrukken aan te passen aan de Indische of Chinese uitdrukkingswijze. De ongetwijfeld meer mystiek gerichte aanleg van de Oosterse volkeren — ofschoon in concreto hun mystieken dikwijls ijdele dromers zijn en hun gebeden dweperij — roept luid om bevordering van de christelijke mystiek. [1] Uit zijn oproep aan de beschouwende orden om zich ook in de missie te vestigen, blijkt, dat Pius XI deze noodzaak heeft ingezien. Ook pleit de missiepaus voor het mystieke denken bij de overdracht van de theologie van het Westen naar het Oosten. Zoals het christendom in de eerste zes eeuwen van zijn bestaan in het Romeinse rijk de slavernij getolereerd heeft, moet het ook nu in Indië het kastenstelsel niet overijld willen afschaffen. Nieuwe wegen sloeg Pius XI in, toen hij decreten uitvaardigde, waardoor de ritenverboden

[1] Zie J. d' SOUZA: Christianisme et Inde nouvelle, in: RdM 1947 III, 5-16; PAUL MASSON-OURSEL: Ascèse et mystique indiennes, Ibid. pp. 3 s. TH. MATHIAS S.J.: Approches indiennes du christianisme, in RdM 1949, 177-186 en 273-290; over de mystiek vooral pp 282 s. Quelle est la valeur des expériences mystiques hindoues?

voor China, Japan, Korea en Indië werden opgeheven (sinds 1935).[1] Kort geformuleerd mogen wij zeggen: in die dingen, welke P. Väth als gestalte van de Kerk heeft aangemerkt (zie boven), is accommodatie niet mogelijk, maar in alle andere opzichten is zij toegestaan.

5. *Noodzakelijkheid en urgentie van de accommodatie.* De accommodatie is overal en altijd noodzakelijk. De wet van de accommodatie behoort tot het wezen van het christendom. De missie heeft niet het recht een volk met het „kleed'' van het christendom te omhangen, maar zij moet uit ieder volk de goede elementen als bouwstenen voor de Kerk overnemen. De Kerk moet voortdurend groeien door assimilatie van nieuwe leden. Vaak moet zij een volk eerst op een hoger peil van beschaving brengen, om het voor het christendom geschikt en ontvankelijk te maken (acculturatie). In het bijzonder in deze tijd[2] moet men zorgvuldig de mogelijkheden en eventuele resultaten van de accommodatie nagaan, omdat niet alleen het christendom, maar ook andere machten om de ziel van de volkeren strijden: socialisme, communisme, atheïsme, Islam, protestantisme, alles is en marche.[3] Slechts één macht echter heeft het recht, maar ook de zeer strenge verplichting, alle volkeren het christendom van de ware Kerk te brengen. De aardse machten werken met lokmiddelen en bedreigingen, zetten vaak grote stoffelijke waarden in en beschikken over een menigte medewerkers uit binnen- en buitenland. Bovendien worden zij door niets van een totale accommodatie teruggehouden. Wil de missie van onze tijd de strijd tegen al deze machten niet verliezen, dan moet ook de Kerk als zodanig al haar krachten mobiliseren en vooral het accent leggen op een verstandige en weloverwogen accommodatie. En dit des te meer, naarmate de ontwakende volkeren allerwege door zeer sterke nationale gevoelens beheerst worden met een ijverzuchtig streven om de eigen cultuurgoederen te behouden. Terecht waarschuwt Pius XII in Evangelii Praecones[4] er voor, dat de

[1] Veroordeling van de Riten door Clemens VIII in 1704 en door Bened. XIV in 1744, zie Ius Pontificium II, 223 ss en III, 73 ss; opheffing voor Mandsjoerije en Japan: ZM 1936, 296-299 en Alph. Mulders: Het Ritenvraagstuk in Mandsjoekoeo, in: HM 19 (1938) 38-47; Richtlijnen voor de missionering in Japan, in: H. M. 19 (1938) 101-111; Id.: De plichten der Japanse katholieken jegens hun vaderland, in: H.M. 19 (1938) 163-169; voor China Z.M. 30(1940) 171-175.

[2] Voss: l.c. 84: Nécessité actuelle de l'adaptation; Marella en Linssen: l.c. (zie nota 1, p).

[3] Freitag: l.c. Kap. I. Das Missionswesen im Umbruch der Zeit. Ende des kolonialen Zeitalters, 10-22; Kap. II. Erwachen der einheimischen Völker, 22-45 enz.

[4] AAS 1919: Max. illud, pp. 440 II Ad Sacerdotes Missionarios; vgl. Evangelii Praecones

missie niet de indruk mag wekken, dat de te bekeren volkeren hun nationale eigenheid moeten opgeven en de nationaliteit van de missionarissen moeten aannemen. De nationale gevoelens zijn bij veel jonge volkeren zo sterk, dat men de indruk zou kunnen krijgen, dat elke bekering op de eerste plaats hierdoor bepaald wordt. Heel bijzonder mag men geen aanleiding geven tot de verdenking, dat de missie iets met koloniale politiek heeft uit te staan.

6. *Bijzondere richtlijnen voor de accommodatie van de missionarissen.* Bij de accommodatie moet men bijzondere aandacht schenken aan:

a. *de persoonlijke aanpassing van de missionaris.* [4] P. A. Väth spreekt van „de belichaming van het roepingsideaal van de geloofsverkondiger". De uitwendige aanpassing in kleding, voeding, huisvesting en levenswijze is niet meer zo belangrijk als vroeger, omdat het wereldverkeer dit allemaal internationaal nivelleert. Toch moet men ook nu nog in vele missies zekere bepalingen onvoorwaardelijk in acht nemen; in Indië bijv. de voornaamste kastewetten, het verbod om bepaalde eetwaren (rundvlees) te gebruiken, in China de omgang met vrouwen, in Japan nationale gebruiken enz. Onmogelijk kan de missionaris gedwongen worden de levenswijze van zgn. „wilde" volkeren over te nemen. Maar de tot in de kleinste kleinigheden doorgevoerde levenswijze van de apostolisch delegaat van Belgisch Congo, mgr. Dellepiane, in Leopoldstad, oefende een zeer gunstige invloed uit op het missiewerk. Hetzelfde kon men in China constateren door het optreden van de apostolische delegaat mgr. Costantini (1922-33).

In de persoonlijke aanpassing van de missionaris is de studie en de volledige beheersing van de inheemse taal, na zijn houding zuiver als geloofsverkondiger, verreweg het voornaamste. [1] Als een missionaris de taal niet door en door kent, blijft de ziel van het volk hem vreemd

van Pius XII, AAS 1951, 497; RdM 1951 II, nota 30 tot de tekst op bladz. 35 naar de pauselijke toespraak van 1944.

[1] VÄTH: l.c. 186 ss. Die Verkünder und die Bekenner des Christentums (in der östlichen Kulturwelt) unter den Völkern niederer Gesittung, 158 ss. M. BIERBAUM: Missionarische Spiritualität, in: Z.M. 35 (1951), 1-10; J.B. TRAGELLA P.I.M.E.: Per una spiritualità missionaria, Roma 1948; Abbé MICHONNEAU: Pour une spiritualité missionnaire, in: Etudes missionnaires, Peking 1949; CH. LOUWERS S.J.: Missionnaire (3 volumes), vooral no. II: Son âme, son esprit, sa vie, en No. III: L'idéal, vertus, qualités, modèles, Liège 1933-1935; vgl. vooral de beroemde Instructio Propagandae van 1559 Monita ad missionarios etc. in Collectanea S.C. de Prop. Fide, Ed. 1910, n. 135 en over andere Monita van dezelfde strekking bij K. PIEPER: Die missionsmethodischen Propagandaerlasse, in: Z.M. 12 (1922) 31-51.

en gesloten. Alleen bij de allereerste kennismaking mag hij nog gebruik maken van een tolk. Natuurlijk laat geen enkel volk zich nog de taal van de missionaris of van de koloniserende mogendheid opdringen. Pas wanneer men een diep inzicht in de mentaliteit van het missievolk gekregen heeft, kan men geleidelijk beginnen met de invoering van exacte christelijke begrippen van meer abstracte aard. Het is zeer gewenst, dat inheemse priesters hier een belangrijke rol spelen. Het taalprobleem wordt nu nog, evenals twintig eeuwen geleden, als het moeilijkste probleem van de missiemethodiek beschouwd.

b. Het buitenlandse missiepersoneel moet zich aanpassen, maar het is nog meer vereist, dat *de jonge christenen individueel en collectief* hun inheemse levensstijl bewaren. Men mag geen Europeanen van hen maken; men mag hen niet, behalve wanneer het absoluut noodzakelijk is om hun godsdienstig en zedelijk leven veilig te stellen, in eigen nederzettingen onderbrengen en zo van hun stam of volk vervreemden. Wat enige eeuwen geleden nog ideaal was in de reducties, zou nu nauwelijks nog te verwerkelijken zijn. De bekeerlingen moeten zoveel mogelijk een inheemse vorming ontvangen; vooral de elite mag niet van het eigen volk vervreemden. Daarom zou het ook totaal verkeerd zijn, de inheemse priesters een vorming te geven in zuiver Europese of Amerikaanse stijl. De vorming moet gelijkwaardig, maar niet gelijksoortig zijn. Er mag geen clerus ontstaan, die boven het volk is uitgegroeid. [2]

c. Behalve de accommodatie in taalkundig opzicht is *de psychologische en paedagogische* [3] *aanpassing* een belangrijk postulaat van de moderne

[1] Th. Grentrup S.V.D.: Religion und Muttersprache, Münster 1932; Greg. v. Breda O.F.M.Cap.: Die Muttersprache. Eine missions-u. religionswissenschaftliche Studie, Münster 1933; G. Bardy: La question des langues dans l'Eglise ancienne, Paris 1948; W. Bühlmann O.F.M.Cap.: Die christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem, Schöneck-Beckenried 1950; J. Wils: The Mission and Linguistics, in: Scientia missionum ancilla. Doctori Alphonso Mulders Donum Natalicium, Nijmegen 1953, 243-253; Christine Mohrmann: Le problème du vocabulaire chrétien, Ibid pp. 254-262; J. Wils: Verkeerstalen in de missiegebieden, in: H.M. 31 (1952) 93-101; 145-154. G. Hulstaert M.S.C.: La terminologie chrétienne dans les langues bantoues, in: N.Z.M. 8 (1952) 49-66.

[2] Väth: l.c. 192 ss.; Th. Ohm O.S.B.: Die philosophisch-theologisch-religionswiss. Ausbildung des indischen Klerus, in: Festschrift für Kilger: Der einheimische Klerus, Schönbeck-Beckenried 1950, 233 ss; A. Huonder S.J.: Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg 1909, vooral 305 ss.: Europäismus der Missionäre (in der Bildung); en Europäismus in den Missionen, Aachen 1921; Paventi: l.c. 413 ss.: Difficoltà nella formazione del clero indigeno; G. Dufontenay, C.ss.R.: Les griefs des indigènes au sujet de l'apostolat. Sem. missiol. IVe de Louvain 1926: Autour du problème de l'adaptation, pp. 11-35 .....

[3] Walb. Bühlmann O.F.M. Cap.: Psychologisch-religionspädagogische Erwägungen

missiemethodiek. Iedere leraar moet zich in zijn wijze van denken en voelen aanpassen aan zijn leerlingen. Dit moet ook gezegd worden van de missionaris in zijn houding ten opzichte van degenen, waaronder hij moet werken. Wie de ernstige godsdienstige en morele problemen, die nauw verbonden zijn met de sociale structuur van een volk en in alle mogelijke cultuurvormen en nationale stromingen tot uiting komen, wil oplossen — en dat wordt toch eigenlijk van de missionaris gevraagd— moet eerst in de diepte van de volksziel zijn doorgedrongen, hij moet de natuurlijke philosophie van het volk begrepen hebben en in overeenstemming daarmee, dus psychologisch-paedagogisch, zijn methode vaststellen. De Kerk heeft zich de eeuwen door als een ware leermeesteres en opvoedster van volkeren doen kennen als geen andere instelling ter wereld, en zij moet het tegenwoordig meer zijn dan ooit. Slechts door een degelijke voorbereiding — ook in paedagogisch opzicht — en door een innig contact met de inheemse volkeren zijn de missionarissen dikwijls pas na vele jaren in staat, de eigenlijke diepere zin van bepaalde opvattingen, riten, gebruiken en instellingen te vatten. Dan pas kunnen zij deze gewoonten en gebruiken van bijgelovige en zedeloze elementen ontdoen, in christelijke geest zuiveren en omvormen, vervolmaken of door iets anders vervangen. Wij hoeven hier slechts aan zekere initiatieriten en jeugd-inwijdingen te herinneren. Het gevaar is echter niet denkbeeldig, dat men zo maar, zonder rekening te houden met het nieuwe milieu of object, de wetenschappelijke stellingen van de moderne psychologie en psychiatrie in de missies toepast.

d. *Godsdienstwijsgerige accommodatie.* De laatste en diepste grond van de accommodatie is de godsdienstige verovering en herschepping van de heidense philosophische, morele en godsdienstige stelsels. Hierbij mag men nooit uit het oog verliezen, dat alle heidense begrippen en ideeën, van welke aard zij ook mogen zijn, op een zuiver natuurlijke grondslag berusten, terwijl het christendom zijn oorsprong en wezen aan goddelijke openbaring dankt. Alleen het christendom heeft absolute en exclusieve betekenis[1], alle andere godsdienstige systemen kunnen slechts op rela-

über Fragen von Negerschülern, in N.Z.M. 6 (1950) 220-229; J. Thauren: Missionspädagogik u. Missionskatechetik als Zweige der Missionswissenschaft, in: N.Z.M. 36 (1952) 23-28; J. Considine M.M.: Education to World Christianity, in: Scientia missionum ancilla, Nijmegen 1953, 153-158; Placide Tempels O.F.M.: La philosophie bantoue, Elisabethville 1945; en: Dom Arnold Storms O.S.B.: La philosophie bantoue, in: BdM 1946, 165-177; Pl. Tempels O.F.M.: La catéchèse bantoue, ibid. 1948, 258-280.

[1] Freitag: l.c. 95 s; G. Schulemann: Das Problem der Anpassung der christlichen

tieve betekenis aanspraak maken. De heidense stelsels hoeven bij hun veroveringstochten geen andere godsdienst opzij te schuiven, zij kunnen in een assimilatieproces een nieuw bestanddeel worden van een syncretistisch geheel. Het christendom daarentegen moet de eis stellen, dat na verwijdering van alle dwaling en alle kwaad het overblijvende goed in de ware godsdienst opgaat. Nooit mag echter de geloofsverkondiger heel het heidendom radicaal verdoemen, maar hij moet zoals Sint Paulus in Athene (Hand. 17) de juiste aanknopingspunten trachten op te sporen, waarin het diepe verlangen naar verlossing tot uitdrukking komt, om van daar uit op weg te gaan naar Christus en zijn Kerk. Zulke aanpassingselementen, zoals wij er enkele (vgl. boven n. 4) voor Indië [2] hebben opgesomd, bevatten volgens de mening van vele missionarissen resten van de oeropenbaring, die door wijzen, „profeten", priesters en guru's, in de leer, heilige gebeden en hymnen en in de veelsoortige offers worden overgeleverd. Het zijn zgn. pierres d'attente, die door de missie als beste cultuurbezit van alle volkeren in de éne ware godsdienst en Kerk ingemetseld worden. De vraag, of het mogelijk is een christelijke philosophie en vooral theologie op te bouwen op de grondslag van de Oosterse philosophieën en gedachtensystemen, werd reeds eerder (n. 4) aangeroerd. [3] Door sommigen wordt zij bevestigend beantwoordt, door anderen ontkennend, en wel op grond van het lage spirituele niveau van de heidense wijsbegeerte of wegens het pantheïsme en agnosticisme, die er zo'n belangrijke rol in spelen. De vraag blijft open. In geen geval mag men echter de heidense philosophieën op één lijn stellen met het Oude Testament en de Openbaring. [4] Zij mogen door hun niet te miskennen mooie en waardevolle aspecten de missionaris niet blind maken voor de dwaling. Ook Zarathustra, Buddha, Confucius, Mohammed e.a. zijn geen openbaringsprofeten, maar hoogstens door hun kennis

Mission in buddhistischen Ländern, in: Z.M. 28 (1938) 46-59; THAUREN: l.c., Kap. VI: Religiöse und ethische Akkommodation; VOSS: l.c. 81 Adaptation aux religions non-chrétiennes; de literatuur van en over Tempels zie vorige nota; DONATUS O.F.M. Cap.: Over aanpassing aan de religieuze mentaliteit der Dajaks, in: H.M. 28 (1949) 32, 84; 29 (1950) 32; STEFFES: l.c. 1-11; ID.: Missionscharakter und Absolutheit des Christentums im Lichte anderer Weltreligionen, in: Z.M. 21 (1931) 228-245.

[2] Zie ook J. NEUNER: Karma und Christus, in: Schweizer Missionsjahrbuch 1948, 58-69; PIERRE JOHANNS S.J.: La philosophie religieuse du Vedanta, ibidem 15-27; P. JOHANNS S.J.: Divinisation dans le Vedanta, in: RdM 1947 III, 67-77.

[3] Vgl. ook VÄTH: 152 s. (negatief); THAUREN: l.c. 89 met Heiler (positief).

[4] FRIEDR. HEILER: Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, München 1926; vgl. VÄTH: l.c. 145; OHM: Die christliche Theologie in asiatischer Sicht, Münster 1949, 14. 15. 17; H. HÉRAS S.J.: Attente et salut de l'Inde, in: BdM 1952, 36-45.

en inzicht zoals Plato en Aristoteles wegbereiders voor Christus. Het christendom heeft misschien bij al het goede dat zij te bieden hadden, meer na- dan voordeel gehad van hun optreden en dat van hun epigonen. Ook in de zgn. „nieuwere theologie" over het heil van de heidenen worden de in de heidense godsdiensten en philosophieën eventueel aanwezige primitieve openbaringselementen niet altijd principieel genoeg van de christelijke openbaring, Kerk en genade-orde gescheiden. Op deze wijze wordt de indruk gewekt, alsof de heidense godsdiensten en religies even gemakkelijk, zij het dan ook niet met hetzelfde graduele effect van de genade, de ziel ter zaligheid kunnen leiden. Het heilig Officie protesteerde hier op 8 Augustus 1949 [1] zeer uitdrukkelijk tegen. In al deze kwesties, die heden ten dage meer dan ooit de geesten bezig houden, zou een positieve discussie van vertegenwoordigers van beide standpunten het eerst tot een bevredigend resultaat kunnen leiden, ook wat het probleem van de accommodatie betreft.

c. *Liturgie en accommodatie.* [2] Een probleem, dat reeds door de oudere Jezuïeten-missie in China (1615) werd opgeworpen en dat tegenwoordig van vele zijden als een acuut probleem wordt gezien, is dat van de liturgische aanpassing. Men wil voor de inheemse taal een grotere plaats inruimen in de liturgie. Behalve het door Rome bij verschillende gelegenheden reeds toegestane gebruik van de eigen taal, wenst men met name de volkstaal te gebruiken in de hele mis van de catechumenen. Maar niet overal hellen de inheemse bisschoppen tot een zo vérgaande accommodatie over, omdat zij beducht zijn voor verslapping van de eenheidsband met de Westerse Kerk (bijv. het Japanse episcopaat). Het probleem van de opname van nieuwe nationale elementen, bijv. religieuze dansen, in de kerkelijke liturgie, en het weglaten van oeroude in de Latijnse Kerk integrale riten bij de toediening van de Sacramenten, bijv. in Indië bij het Doopsel, het heilig Oliesel enz., is geen nieuwe eis, maar hij is tegenwoordig blijkbaar meer acuut (vgl. n. 4). De eigen liturgie in het Nabije Oosten binnen de geünieerde Kerken en het strenge

[1] Decisio S. Officii, Rome 1949, naar: Missions Catholiques, Nov. 1953 en The Pilot (Boston) 6 Sept. 1952; zie ook OHM: l.c. 17.

[2] FREITAG: l.c. 95-96; A. GILLES DE PELICHY O.S.B.: Liturgie et adaptation missionnaire, in: BdM 1934, 37-50; ID.: Notre liturgie et les indigènes, ibidem 1934, 165-166; ID.: Les langues liturgiques de l'Eglise, ibidem 1940/1945, 102-109; over China 1615 tot 1695 zie THAUREN: l.c. 53 s. en VÄTH: l.c. 96 s.; TANGELDER: Sacramenten en volksgebruiken . . . l.c.; M. VAN OSS C.I.C.M.: Het Chinees als kerktaal, in: H.M. 25 (1946) 166-178.

verbod van Rome deze christenen te verlatijnsen, houden ongetwijfeld ook voor het Verre Oosten de deur voor accommodatie open, als de juiste tijd daarvoor gekomen is. Een uitgestrekt werkterrein heeft de liturgische accommodatie bijv. bij feesten en andere plechtigheden, bij de kerstening van bepaalde gebruiken e.d. Ook mag men de bekeerlingen geen Westerse vorm van heiligenverering opdringen of hen bij de keuze van doopnamen al te zeer in Westerse geest beïnvloeden.

f. *Accommodatie in de kunst.* Väth[1] e.a. verwijten de missie van de nieuwe tijd, dat zij geen begrip heeft gehad voor het probleem van de christelijke kunst. Zo zijn de meeste kerken en kloosters in Europese stijl opgetrokken, terwijl het boeddhisme met zijn talloze tempels en heiligdommen zich uitstekend aan het Oostaziatische milieu heeft weten aan te passen. Misschien is het nu niet meer zo noodzakelijk, dat katholieke gebouwen volgens inheemse modellen en ideeën worden gebouwd, omdat tegenwoordig in alle landen, vooral in het Oosten, prachtige Europese gebouwen verrijzen. Maar de missiewereldtentoonstelling in het Vaticaan (1925)[2] en de tentoonstelling van inheemse kunst uit de missielanden (1950)[3] en de aanbevelingen van Pius XII in Evangelii Praecones laten er geen twijfel over bestaan, dat de zorg voor de inheemse kunst ook nu nog een uiterst belangrijk gebied voor de accommodatie vormt.[4] Hier kan de missie de Kerk naast al die wonderbare tempelgebouwen van het Oosten de glans van haar schoonheid laten verkondigen. Men werpt op, dat deze tempels, waarvan het interieur slechts op bezoek van particuliere personen en niet op grote menigten berekend is en daarom verwaarloosd werd, niet geschikt zijn voor de christelijke eredienst. In Japan willen de bekeerlingen zelfs niet door een kerk in Japanse stijl aan hun vroeger heidendom herinnerd worden. Elders

[1] VÄTH: l.c. 199-215; THAUREN: l.c. III, Hoofdstuk Ästhetische Akkommodation, pp. 55-63.

[2] Allocutio Pii XI. v. 10 Jan. 1926, naar PIUS XII, Encycl. Ev. Praec. in: AAS 1951, 497 s.

[3] Mostra d'arte missionaria. Catalogo, Città del Vaticano 1950.

[4] Het klassieke werk is: C. COSTANTINI: L'arte christiana nelle missioni. Manuale, Roma 1940; hier naar de Franse vertaling door Edm. Leclef, Paris 1949; van zijn talrijke artikelen b.v. Die Universalität der christlichen Kunst, Hankau 1923, Frans in Bull. des Missions Etrangères 1924, 20 en 1925, 341 ss; L'art des pays de mission, in: Eglise Vivante 1950, 328 ss; RdM 1951 I, 5-10; G. B. TRAGELLA P.I.M.E.: Una nuova arma di apostolato: l'arte, in: Chiesa Conquistatrice, Roma 1941, 143-155; zie de vele artikelen van anonieme schrijvers, van AUPIAIS, L. VAN DEN BOSSCHE, van BRIAULT, CHARLIER, GILLES DE PELICHY, SCHULIEN, VAGGAGINI, VEYS en ZACHARIAS naar Bull. des Missions (Jubileumnummer) 1952, p. 49 s, no. 811-832; over de inheemse kunst in de verschillende missielanden zie b.v. THAUREN: l.c. 56 aantekening 3 en bij FREITAG: l.c. 97 aantekening 20 enz.

voelen zij zich juist door de vreemde stijl en de Europese aankleding aangetrokken. Op de talrijke atollen van Oceanië worden de kleine, maar aardige gothische kerkjes onder de hoge slanke palmen geprezen om hun volmaakte accommodatie aan de omgeving, temeer daar de inheemse geestenhuizen in geen geval voor een christelijke kerk geschikt zijn. Maar het probleem blijft bestaan, vooral voor het grote Oosten. In Indo-China heeft bijv. de begenadigde inheemse priester-kunstenaar Lucas Tran [1] met zijn kerken, vooral de wonderbare kathedraal van Phat Diem de grote waarde van een accommodatie bewezen. Bijzonder belangrijk vindt men deze soort van accommodatie in de mohammedaanse landen, hoewel de Islam zelf in alle door hem bezette landen over ieder inheems gevoel is heengestapt en zijn eigen mohammedaanse kunst met haar geprononceerde stijl in deze landen heeft ingevoerd. Terecht waarschuwt mgr. C. Costantini in zijn standaardwerk over de christelijke kunst in de missielanden voor een overlading van het interieur van de kerk met Europese beelden en ornamenten. Voor de plastische kunsten, vooral de schilderkunst, hebben zich in China, Japan en Indië gelukkig inheemse scholen van begaafde kunstenaars gevormd, terwijl in de grote animistische heidenwereld overal jonge krachten aan het werk zijn, die echter nog nauwelijks ergens de kinderschoenen ontgroeid zijn. [2] Het voorbeeld van de delegaten Costantini in China en Dellepiane in Belgisch Congo, die dikwijls als Maecenas optraden, heeft bij de accommodatie op het gebied van de kunst buitengewoon inspirerend en instructief gewerkt. Ook in de kleinbeeldkunst [3] moet de vaak in Europese richting omgebogen voorstellingswijze zich weer gaan aanpassen aan de mentaliteit van het volk, waarbij men tegelijkertijd moet streven naar een waardige, van de heidense mythologie gezuiverde christelijke voorstelling. Het moeilijkst lijkt de accommodatie wel in de kerkmuziek [4], daar bijna overal de inheemse muziek hiervoor ongeschikt lijkt. Maar ook hier ontbreekt het niet aan voortreffelijke pogingen en vingerwijzingen.

Steyl (L)

[1] Mgr. OLICHON: Le Père Six, Paris 1941.

[2] Zie b.v. S. SCHÜLLER: Marienbilder aus aller Welt, Kevelaer 1935; ID.: Christliche Kunst aus fernen Ländern, Düsseldorf 1939; ID.: Neue christliche Malerei in China, Aachen 1940; Neue christliche Malerei in Japan, Freiburg 1939; FR. BORNEMANN S.V.D.: Ars Pekinensis, St. Gabriel 1950; zie vooral ook RdM 1951 I, 5. 14. 22. 25. . .

[3] PIERRE BARANGER: Urgence des arts mineurs, in: RdM 51 I, 14-21; X. BÜRKLER: Katechismusillustrationen in China, in: NZM 8(1952) 294-301.

[4] TH. RÜHL S.V.D.: Die missionarische Akkommodation im gottesdienstlichen Volksgesang, in: ZM 17 (1927) 113-135; K. G. FELLERER: Kirchenmusik und Mission, in: ZM 1947/'48, 100-107; VÄTH: l.c. 213-215; G. SCHAFFHAUSER: Chinesische Musik im Dienste der Kirche, in: NZM 4(1948) 214-219; A. VEYS: L'art liturgique catholique et l'Extrême-Orient, in: BdM 1928/'29, 92-96; ID.: La musique religieuse indigène en Afrique (nécessités et possibilités), in: BdM 1938, 262-265; D. FR. M., La musique africaine dans le culte chrétien, in: BdM 1948, 303-306; STEPH. FUCHS S.V.D.: Ansätze zu einer einheimischen christlichen Kunst in Indien, in: ZM 36(1952) 127-133.



Gekroonde Christus, geïnspireerd op een oud masker van Ivoorkust, gesneden door een beroeps-maskersnijder van Ivoorkust. Coll. Art et Louange, Parijs; foto: Viollet, Parijs.



Heilige Maagd met kind, iroko-hout (inlands eiken), Ivoorkust. Coll. Art et Louange, Parijs; foto: Viollet, Parijs.



Masker-kandelaar in koper (verloren vorm), Boven-Volta.
Coll. Art et Louange, Parijs; foto: Viollet, Parijs.



Ciborie in rood koper en brons (verloren vorm), door een bronsgieter uit Greloto, Ivoorkust, geïnspireerd op Baoela-werk; foto: Viollet, Parijs.

F. VAN TRIGT, S.T.L., L.S.S.

VAN DE SOCIETEIT VOOR AFRIKAANSE MISSIEN

WEST-AFRIKAANSE NEGERKUNST

Een situatie-onderzoek

De „vakman"[1], die zijn beelden en maskers snijdt, levert geschikt materiaal, met behulp waarvan zowel fetisjeur als gelovigen hun godsdienst kunnen beleven, zich kunnen uitspreken in hun rituele taal. Het beeld is „naam" en vertoont er al de kenmerken van. Ook in zijn beeld beperkt de vakman zich tot het kenmerkende, het wezenlijke, de directe, trefzekere uitdrukking. Datgene, waardoor de onzichtbare werkelijkheid „treft" zal hij in de eenvoudigste houten formule uitdrukken. Zijn stijl is de stijl van het expressionisme. In zijn werkwijze is hij gebonden aan zeer nauwkeurig bepaalde voorschriften, waaraan hij zich heeft te houden op straffe van niet begrepen te worden. Hij mag in het beeld niet afwijken van het patroon, waarin de eerste beeldsnijder (soms vergoddelijkt) in de ban der eerste ontroering heeft gesproken, wil tijdens de religieuze plechtigheid of tijdens de rituele dans dezelfde ontroering in de gelovigen worden opgewekt.[2]

[1] Hij kan zelf fetisjeur zijn, maar gewoonlijk zal hij eenvoudig het verachte of geëerbiedigde beroep van smid uitoefenen (vergelijk Gen. 4 : 20-22, waar de eerste gezellen van de kunst, niet geheel ten onrechte wellicht, tot de duivelskunstenaars uit het geslacht van Kain worden gerekend) of dorpstimmerman zijn, of ook de man uit het volk, die met zijn mannelijke stamgenoten verplicht is mede te werken aan het snijden van bepaalde maskers; vergel. M. Griaule: Arts de l'Afrique noire, Parijs (1947), 95-97.

[2] Men zou de vraag willen opperen, of men sprekend over magie ook niet meer rekening dient te houden met de ononderbroken lijn der traditie, waarlangs een voorwerp of een formule de magische kracht ontvangt. Vaak staat aan het begin van die lijn een eerste religieuze ervaring of ontroering, waardoor het voorwerp of de formule een „wijding" heeft ontvangen en magisch is geworden. Om een term te gebruiken uit de katholieke sacramentenleer, is het niet aan dat begin, dat (mutatis mutandis!) het voorwerp magisch werd „ingesteld". Men is spoedig geneigd over vergisssing en bedrog te preken (B. A. G. Vroklage: o.c. 303-304). De tovenaar, die een man vergiftigt en beweert, dat de geest hem heeft gedood, handelt onder „inspiratie", heeft, vermeend of niet, „opdracht". S. K. Langer, o.c. 149, schrijvend over de regenmaker, durft hem niet zonder meer een imposteur te noemen. "No savage tries to induce a snowstorm in midsummer, nor prays for the ripening of fruits entirely out of season, as he certainly would if he considered his dance and prayer the physical causes of such events. He dances w i t h the

Zijn beeld wordt „apta materia"[1], die in een wijdingsformule kan worden opgenomen, zijn stijl is sacramenteel expressionisme, zijn werkwijze gelijkt een sacramentele handeling. Iedere phase van het kappen of snijden is nauwkeurig voorgeschreven en omlijnd[2], wil het beeld of masker effectief kunnen worden, kunnen werken en dus leven. Het herhalen van steeds weer dezelfde, door de traditie als het ware geheiligde, handelingen verleent zijn werkwijze iets automatisch; het gebruik van een soort kleine dissel, waarbij het blad rechthoekig op de steel zit, zodat het werktuig moet worden gezwaaid, vereist eenzelfde geoefend en blind automatisme, waardoor de beeldsnijder zich echter ook geheel op de expressie kan concentreren.[3] Het is hem niet voorgeschreven te letten op de juiste verhoudingen der lichaamsdelen, wel op hun hiërarchie. Wat voornamer is zal steeds worden benadrukt en zo is het hoofd volgens klassieke verhoudingen steeds te groot; de eerbied voor de natuurlijke vruchtbaarheid zal de borsten van de vrouw, de geslachtsdelen, de navel, waarmede de mens aan de moeder van zijn leven is verbonden, steeds scherp doen uitkomen; ook de runen van de tatoeage, welke de mens tot lid van een stam stempelen, de stamhaardracht en gelijksoortige kenmerken worden traditiegetrouw in het beeld opgenomen. Geometrische tekens en versieringen (o.a. op de goudgewichtjes) worden vaak, oorspronkelijk of door latere reflexie, symbolisch gebruikt.[4]

Al zijn traditionele gegevens voegt de beeld- of maskersnijder tezamen

rain, he invites the elements to do their part, as they are thought to be somewhere about and merely irresponsive... the 'magic' effect is one which c o m p l e t e s a rite... if heaven and earth do not answer him, the rite is simply 'unconsummated'; it was not therefore a 'mistake'." Natuurlijk kunnen magische formules lege hulzen worden, zoals sacramentele formules zuiver routine kunnen worden, maar men zou toch iets kunnen voelen voor de uitspraak van dezelfde S. K. Langer, o.c. 125: "the chances are, I think, that magic begins in religion", vergel. P. Ellerbeck: Schets van een anthropologie der Sacramenten, in: Bijdr. Ned. Jezuïeten 6 (1943–45) 13-21; A. v. Duinkerken: Ascese der Schoonheid, Amsterdam (z.j., waarschijnlijk 1941), 23.

[1] André Malraux: Les voix du silence, Parijs (1953), 51, voor opvattingen van Vlamingen en Renaissancisten met betrekking tot de heiligenbeelden.

[2] K. C. Murray: Wood Carving: The Carving of a Mask, Nigeria (1937), 79-82, waarook de te gebruiken werktuigen worden aangegeven; R. S. Rattray: o.c., art. Religion, Art, and Anthropology in Woodcarving, 269-294, werktuigen tegenover bladz. 269.

[3] L. Segui: o.c. 98.

[4] M. Griaule: Les symboles des arts africains, art. in: L'Art nègre, Parijs (1951) 12-24; E. L. R. Meyerowitz: The Sacred State of the Akan, Londen (1949) 91-114; D. Zahan, S. de Ganday: Etudes sur la cosmologie des Dogons et des Bambara du Soudan français, in: Africa (1951) 13-23.

in de verticale cylinder van zijn materiaal, met eerbiediging van het eigen leven van dat materiaal, zodat alle horizontalen, welke de verticaliteit zouden schaden, alle uitsteeksels, welke de verticaliteit zouden doorbreken, angstvallig worden vermeden. Aldus wordt dikwijls een harmonie bereikt, die niet klassiek is, maar daarom niet minder harmonie, een harmonie, welke zich uitstekend laat verenigen met het zogenaamd lelijke van het beeld, waarin het heilige „tremendum et fascinans", het vreeswekkende en aangrijpende wordt uitgedrukt.[1]

Het spreekt vanzelf, dat er tijdens het „kopïeren" veranderingen optreden, mede door het verschil in technische vaardigheid en psychische structuur van de „snijder", veranderingen, welke op de duur tot stijlveranderingen leiden.[2]

Dit betekent echter niet, dat de inlandse smid of timmerman kunst produceert aan de lopende band. Hij staat niet individueel tegenover het leven, maar spreekt in zijn beelden de taal van allen, het is zo men wil een soort deftiger catechismus-taal welke bij religieuze en andere officiële plechtigheden wordt gebruikt. Zijn beelden zijn gebruiksvoorwerpen, welke bruikbaarder zijn naarmate zij beantwoorden aan standaardtypen, eeuwen geleden vastgelegd, zij zijn in doorsnee „goed", zoals de woorden van een taal goed zijn, zij gaan slechts boeien, wanneer zij van een „spreker" komen, die zijn temperament en zijn persoonlijkheid er achter zet. Dan krijgen zij een geladenheid en een trefzekerheid, welke de aandacht opeisen, dan verraden zij een toeleg en een zeggingskracht, welke hen losspreken van hun gewone gebruiksbetekenis en hen plaatsen in dat gebied, dat wij bestemd hebben voor de kunst. Het is hier dat de individuele kunstenaar zich laat onderscheiden van de producent van woorden en beelden, het kunstwerk van het massaproduct, waarbij men de grenzen tussen kunst en kunstnijverheid ook weer niet te scherp behoort te trekken, (onze tijd is ook op dit gebied wel wat nederiger aan het worden). Het zogenaamde „topstuk" van de publieke museumzalen is niet wezenlijk onderscheiden van het „goede" stuk van de museumzolder. In elk geval staan wij, Europeanen, tegenover het geheel van de beelden- en maskerproductie der negers als tegenover een nieuw, oorspronkelijk „zicht" op de werkelijkheid, een nieuwe taal, die

[1] Rud. Otto: Das Heilige, München (1937), 76-78.
[2] A. Malraux: o.c. 103 vlgd., waar het proces der kopiëerveranderingen meesterlijk wordt uiteengezet.

ons als wij haar maar enigszins pogen te verstaan, steeds zal boeien, op zijn beste momenten zal aangrijpen. Het is een beelden-taal, welke zich uit in welhaast evenveel stijl-dialecten als er stammen en substammen zijn, dialecten, welke stijver en steiler worden naarmate men Noordelijker het steppengebied nadert, waarin men meer „afgerond" spreekt, naarmate men Zuidelijker woont in de nabijheid der wouden en van de zee. [1]

Levert de inlander in het hout voornamelijk [2] beeldmateriaal voor de rituele taal, in brons en koper verschaft hij beelden voor wat men zou kunnen noemen de paleistaal en de volkse taal. [3]

Ook de vorsten van de grote hoven van Benin [4] en Dahomey vroegen, zoals dat onder vorsten met betrekking tot de kunst de loffelijke gewoonte is, om vereeuwiging [5] in hout en steen, vooral in brons en koper. Onder leiding van de in een welhaast klassieke kunsttaal [6] werkende Ife-beeldhouwers en bronsgieters, heeft zich in Benin een kunst ontwikkeld

[1] Henry Lavachery: L'art nègre et son destin, art. in: L'Art nègre, Parijs (1951) 49-53, spreekt over holle (Noordelijke) stijl en bolle (Zuidelijke) stijl. Hij bezint zich op de mogelijke invloeden van de omgeving, steppe en woud. Hier een vergelijking te maken tussen Nederlands en Vlaams zou bijna voor de hand liggen.

[2] Niet uitsluitend; bij de Baoeles van Ivoorkust wordt reeds het fetisjbeeld tot „speelpop" geprofaneerd. P. J. Vandenhoutte, in: Kongo Overzee (1952) 182-186, beproeft een functionele classificatie van het Dan- en Mano-masker en onderscheidt de religieuze maskers van de amusementsmaskers (dans-, zang-, praat-maskers), hoewel ook deze maskers allerlei buitennatuurlijke bevoegdheden bezitten. Men vraagt zich af, of er zuiver profane toneelmaskers bestaan, zoals men beweert.

[3] Gegoten alla circa perduta; vgl. R. S. Rattray: o.c., hoofdst. Cire perdue metal-casting, 309-316; L. Underwood: o.c. 5-8; voor de gouden voorwerpen Ch. Ratton: art. L'or fétiche, in L'Art nègre (1951) 136-155; voor het andere materiaal: Das Kunstwerk (1950), Heft 6: Afrikanische Plastik 4-12.

[4] D. Westermann: o.c. 265-275; 252-265.

[5] Aderemi, de tegenwoordige Oni van Ife schreef in Nigeria (1937) 4-6 over de beroemde terracottas (vgl. E. H. Duckworth: a.c. en J. D. Clarke: a.c.): Het werd beweerd, dat de helden van Ife in hun ouderdom in steen veranderden. Het was een geloof, dat met grote geheimzinnigheid werd omgeven. Ik suggereer, dat de mannen en vrouwen, behorende tot de eerste standen van het volk, zichzelf te groot achtten om te sterven. Deze mannen, die willens en wetens in steen veranderden, werden vergoddelijkt en na hun dood aanbeden.

[6] W. Fagg: De l'art des Yorubas, art. in: L'Art nègre (1951) 116 suggereert, dat de Ife-kunst een uitloper is van de decadente greco-nubische Meroe-kunst, in Ife tot nieuwe bloei geraakt, hoewel men voorzichtig moet zijn met de bewering, dat de Ife-kunstenaars geen negers waren. Dezelfde W. Fagg schrijft op bladz. 135: „Het naturalisme van deze koppen is zeer oud; zijn (van de neger) wezenlijk dóel is gezichtsbedrog". Negers is ook de stylering van het oor!

welke de vergelijking met de beste kunstproducten in ons bezit gemakkelijk doorstaat. Sprak men aanvankelijk de Ife-kunstenaars volmaakt in hun eigen idioom na, spoedig nam het primitieve, barbaarse vormgevoel van de neger de overhand. Alles wat met de vorst in betrekking stond, zijn voorouders, mensen en dieren uit zijn omgeving, de blanken, die aan het hof werden toegelaten, de grote gebeurtenissen uit de koninklijke geschiedenis, vond er zijn uitbeelding. Zo ontstonden de stevige, machtig gedrongen beelden van koningen en hovelingen, stijf en waardig, standaardtypen van macht, omhangen met kostbare gewaden en sieraden, waaraan men de koning en zijn hof erkent en waaraan de kinderlijke primitief zulk genoegen beleeft. Het volmaakte Ife-gelaat, waarin alle delen in elkaar schuiven als de naden van een schedel, werd op barbaarse wijze in zijn onderdelen ontbonden, zodat ogen, oren, neus en mond afzonderlijk lijken ingezet; dierstudies werden gemaakt met een feeling voor de kracht en de sierlijkheid van het dier, vaak zo eigen aan natuurmensen, en geeststudies, waarin de primitieve fantasie zich kon te buiten gaan. Men waant zich elk ogenblik verzeild in de „Romaanse" kunst van de neger.[1]

In Dahomey[2], waar de meest bloedige bladzijden van de Afrikaanse geschiedenis werden geschreven onder de koningen Ghézo, Glégé en Gbéhanzin, heeft zich buiten de normale, religieuze beeldspraak (onder invloed van Nigeria) een soort militaire beeldspraak ontwikkeld, verder ongekend in West-Afrika. De beelden van koning Ghézo, Glèglé (half mens - half leeuw), Gbéhanzin (half mens - half haai) hebben iets straks en kils en wreeds. Zij doen denken aan het meest starre Byzantinisme. Iedere detaillering is vermeden, maar zij hebben in al hun naaktheid iets dierlijk machtigs en gevaarlijks. Dezelfde uiterste beperking in het detail vertonen de unieke kleifresco's van de koningspaleizen, welke in felle gelen, roden en groenen met een soberheid, die volkomen modern aandoet, verhalen over de slag van Ishaga.[3]

[1] L. Adam: o.c. 112-116; Babelon et Blanchet: Catalogue des Bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale, Parijs (1895); Baumann-Labouret-Ratton: Benin cahiers d'art, Parijs (1932); J. Marquart: Die Beninsammlung des Reichsmuseums in Leiden, Leiden (1913); Pitt-Rivers: Antique Works of Art from Benin (1900); E. von Sydow: Das Pantherornament auf den Bronzen von Benin, in Ethnol. Anz. 1934; Id Zur Chronologie von Beninornamenten, Ethnol. Anz. 1934; Id.: Ancient and Modern Art in Benin city, in: Africa (1935) 1-55; P. Amaury Thalbot: o.c. 112-116.

[2] D. Westermann: o.c. 238-252; P. Mercier: Evolution de l'art dahoméen, art. in: L'Art nègre (1951) 185-193.

[3] E. G. Waterlot: Les bas-reliefs des bâtiments royaux d'Abomey, Parijs (1926).

Maar buiten de koningspaleizen, buiten de gewijde omheiningen van de tempelhutten, leeft de Westafrikaanse boer en spreekt in zijn beelden en beeldjes in het beperkte maar vaak smeuige vocabulaire van het volk. [1] Hij heeft, zoals dat overal gebeurt, de groten nageaapt in het kleine brons en koper, voor de hofgroten heeft hij clownerieën uitgehaald, maar hij heeft voor zichzelf het koper en brons gekruid met volkse gevatheid en geestige levenswijsheid. De levenservaring van zijn voorouders, die zoveel dichter stonden bij de oorsprong van het leven, heeft hij verzameld in talrijke spreekwoorden en ze vertaald in koper en brons. [2] In deze ontwapenende beeldjes wordt het leven betrapt in al zijn hebbelijkheden en onhebbelijkheden; de wereld van mensen ,dieren en dingen, de verschillende beroepen en bezigheden hebben er, vaak op onnavolgbaar geestige wijze, naam gekregen. Het is de „copy des dagelijkschen levens" in de simpelste beeldtaal, de stijl is bijna schraal, vertoont steeds dezelfde standaardtypen met embryonale kop, worstarmpjes en stakebeentjes, maar wezenlijke beweging en houding zijn er trefzeker in vastgelegd. Deze ontwapenende, gekruide volkse kunst vinden wij in Dahomey, bij de Mossi's ten Noordwesten van Goudkust en op Ivoorkust (de Benin-invloed strekt zich hier over een afstand van 1200 kilometer uit), waar zij op aanvrage van de Europeaan weldra door massaproductie ontaardt [3]; zij heeft haar hoogtepunt bereikt in de goudgewichtjes van de Ashanti op Goudkust, die zijn stofgoud heeft gewogen met zijn leven. [4]

III

De komst van de Europeaan heeft de situatie van de neger in West-Afrika op den duur grondig gewijzigd; hij is uit zijn evenwicht geslagen. De tentoonspreiding van technisch vernuft door de blanke heeft hem vol-

[1] Balfour: Modern Brass-Casting in West-Africa, in J(ournal of the) R(oyal) A(nthropological) I(nstitute) XL, 525.

[2] R. S. Rattray: Ashanti Proverbs, Oxford (1916).

[3] A. Hunt-Cooke and K. C. Murray: Dahomeyan Crafts, in:Nigeria (1937) 23-26.

[4] R. Zeller: Die Goldgewichte von Asante. Eine ethnologische Studie, Baesler Archiv, Beiheft III (1912), zeer betrouwbaar voor het gewichtsysteem; R. S. Rattray: Ashanti Proverbs, Oxford (1916) 153, gewichtsysteem; E. L. R. Meyerowitz, in: Africa (1950) 80-81 oppert het vermoeden, dat het Ashanti-gewichtsysteem uit Indië afkomstig kan zijn waar het systeem gebaseerd is op de Retti = 0,14 gram, evenals de Goudkust-kokwa het zaad van de abrus precatorius; N. W. Thomas: Ashanti and Baule Weights, in; J.R.A.I. (1920) 52 vlgd.; C.Kjersmeier: Ashanti-Vaegtlodder (Deense en Engelse tekst), Kopenhagen (1948) met zeer aparte reproducties.

komen overbluft, met naïef kinderlijke bewondering en ontzag heeft hij alle verrichtingen van de blanke gadegeslagen, de witte man „kan alles", hij is een machtig fetisjeur. Alles wat uit Europa werd ingevoerd, ook de afschuwelijkste fabrieksprullen, heeft zijn ongeveinsde bewondering gekregen en alles wat hijzelf had bereikt werd van de weeromstuit minderwaardig. Zelfs het op de spits gedreven nationalisme heeft in dit neerzien op het eigene geen verandering gebracht, de zwarte is niet anti-blank, omdat hij de eigen cultuur als minstens gelijkwaardig aan die van de blanke beschouwt, maar omdat hij naar zijn mening op dit ogenblik zelf kan presteren, wat de blanke hem eeuwen heeft voorgedaan. Hij wil niet langer een door de blanke gekolonialiseerde zwarte zijn, hij wil het kunststukje uithalen een zwarte blanke te zijn. Bijgevolg tracht hij de taal van de Europeaan te spreken ook in de kunst, leert de Europese technieken aan en werkt als de Europeaan, bekijkt de werkelijkheid door een Europese bril en voert, want hij kijkt ten slotte eveneens negers, het „halfbloedige" in de kunst binnen. [1]

Heeft hij uit zelfrespect het christendom met de machtige blanke fetisj van het kruis omhelsd, dan zal dat christendom voorlopig nog wel een gedoopt heidendom blijven — de Korintherbrieven getuigen wat moeilijke bezigheid het dopen is — maar de beeldspraak van het christendom begint hij volgens recept na te bootsen. [2] De missionarissen hebben, bij gebrek aan geld en aan beter, hele scheepsladingen fletse en flemerige 19e-eeuwse heiligenbeelden over West-Afrika uitgestort en de zwarte kopieert naar hartelust, hetgeen voor ethnologen en kunstenaars principieel uit den boze is.

Toch zou ik hier niet gaarne een al te radikaal standpunt innemen. Het is nu uit de kunstgeschiedenis wel bekend, dat vele, zo niet de meeste, nieuwe stijlen door kopiëren zijn ontstaan. A. Malraux heeft het voor wat betreft de Indische stijlen onomstotelijk bewezen. [3] Een kopie zal doorgaans geen preciese nabootsing zijn. De kopiist veroorlooft zich van meet af aan, of zeker op den duur, vrijheden voortkomend uit een gebrek aan speciaal vereiste techniek, uit het feit, dat alles in het origineel niet even duidelijk leesbaar is, ofwel uit zijn geheel andere geaardheid. Natuurlijk zijn er op dergelijke manier heel wat stijlen „dood" gekopieerd, het zal trouwens steeds gaan ten koste van een oudere stijl. Maar als het talent van de kopiist stevig genoeg is en de eigen cultuur heeft voldoende levensvat-

[1] L. ADAM: o.c. 231-239; F. OLBRECHTS: Plastiek van Kongo, Antwerpen (1946), 127-129.
[2] C. COSTANTINI: L'art chrétien dans les missions (trad. Edm. Leclef), Parijs (1949), 31-38; P. CONSTANTINUS, O.F.M. Cap.: Liturgie en Kerkgebouw, Schiebroek (1939), 32-36, voor enige kerkelijke uitspraken betreffende kunst en missie.
[3] A. MALRAUX; o.c. 130 vlgd.

baarheid, dan wordt het halfslachtige en halfbloedige overwonnen en ontstaat iets geheel nieuws. De neger-kopiist blijkt, en dat is in elk geval winst, volkomen onbekwaam het zoetelijke van zijn 19e-eeuwse voorbeelden na te bootsen; hij zal, haast onbewust, het cylindervormige van zijn materiaal behouden, zich uit gewoonte concentreren op het gelaat, armen en benen als minderwaardige aanhangsels verwaarlozen of binnen het geheel in-kopiëren. Zoals men een vreemde taal niet spreekt zonder het eigen accent, zo onderkent men in de christelijke beeldspraak van de neger zonder mankeren het negeraccent, hetgeen doorgaans niet ten nadele van de kopie uitvalt. Men zou eens de proef kunnen nemen met Romaanse voorbeelden, welke voor-klassiek zijn evenals de heidense negerkunst, primitief in de goede zin van het woord en de neger dus in alle opzichten verwant. Voorts zou de neger iets eigens tot de christelijke kunst kunnen bijdragen, hij is gewend zich te concentreren op de uitdrukking van een bepaalde idee of een bepaald aspect van een onderwerp; hij is direct van vorm en kleur, met een voorkeur voor harde tonen; hij bezit een sterk gevoel voor het patroon en voor een uitgebalanceerde schikking van versieringen; hij is vaak zeer levendig en vrij in zijn uitdrukkingen; hij suggereert veelal het religieuze element, dat dus uitreikt boven het beeld en bereikt in zijn beelden en maskers een rust en een afgetrokkenheid, welke uiterst geschikt blijken voor de verbeelding van het heilige. [1] De Gandhara-kunstenaar heeft, het is bekend, de Helleense Apollo tot bodhisattva omgekopieerd, maar het talent en de geestkracht nodig voor een dergelijk scheppend kopiëren vindt men nog slechts bij de ouderen en deze worden uiteraard steeds zeldzamer. Wil een inheemse christelijke kunst kansen maken, dan moet men de jongeren, onder leiding van de ouderen, weer begrip en gevoel voor de eigen inheemse stijlen trachten bij te brengen en hen vragen de nieuwe begrippen en gevoelens in het eigen beeldmateriaal te vertalen met behoud van het eigen idioom. [2]

Weerstanden, zowel esthetische als economische, moeten hierbij worden overwonnen. De behoefte om de blanke op diens terrein, ook dat van de kunst, te evenaren en te overtreffen is reeds diep geworteld in de jonge generatie. Vervolgens vindt de eenvoudige, niet met intellectualisme aangedane, neger de blanke Europeaan een mooi wezen. Negervrouwen trachten, door het vaak geraffineerd aanbrengen van wit poeder, zich een blanke kleur te geven, een Mariabeeld met het gezicht van een blanke (lees halfbloed!) is mooi, een zwarte madonna wekt nog steeds geen belangstelling, laat staan devotie.

De inheemse beeldsnijder zou wellicht liever (ik ken enige gevallen) een heiligenbeeld op z'n „inlands" interpreteren, maar er is alleen maar vraag naar kopieën, hij moet zijn kost verdienen en kopieert.

Slaagt men er in de inlander weer belangstelling bij te brengen voor de verkregenheden van de eigen heidense kunst, verschaft men hem

[1] L. J. Lewis: African Art, in: Nigeria (1937) 62-64.

[2] Dit klemt te meer als men zich de uitspraken herinnert van de pausen met betrekking tot de christelijke kunst in de Missielanden; vergel o. m. de woorden van Pius XII, geciteerd door A. Perbal O.M.I. in: Rythmes du Monde (1950) 3, die het gehele gebied van de inheemse cultuur bestrijken: „La coutume indigène a le privilège du melior conditio possidentis".

opdrachten met de eis de christelijke gegevens om te denken in de oude kunsttaal, dan zal misschien toch nog blijken, hoezeer christendom en heidendom elkaar in menig opzicht verwant zijn.[1] Het christendom spreekt zeer zeker een andere taal dan het heidendom, maar het is een religieuze taal en bij de neger is religiositeit een biologisch verschijnsel. Heidendom en christendom hebben vele religieuze begrippen gemeen, offer en gebed zijn beiden vertrouwd, het hemelwater van de regenmaker bezit levenskrachten zoals het doopwater van de christen.

De zwarte inlander kan weliswaar weinig begrip opbrengen voor de deugd, maar de ondeugd zal in hem, evenals dat bij de Romaan het geval was, een goed vertolker vinden en een van de manieren om de duivel af te schrikken is toch altijd nog hem belachelijk te maken; de naastenliefde is voor de neger nog Russisch, maar macht kan hij ongetwijfeld uitstekend verbeelden, de wonderdoeners van het Oude Testament en hun wonderen kan hij zonder rationalistische kritiek aanvaarden en begrijpen; niet de milde menselijkheid van Christus zal hem boeien, wel de Christus, die de demonen uitdrijft, de storm bedaart en, indien nodig, de zweep hanteert. De liefelijke christelijke legenden zullen hem vooralsnog niet liggen, maar de handelingen der martelaren en het lijden Onzes Heren, pijn en wreedheid vinden in hem een congeniale vertolker. Ook wij, Europese christenen, zijn door de geest van het Oude Testament tot het Nieuwe gekomen, door de sombere Romaanse kunst tot de lichtende Gothiek, ook wij kennen het Herfsttij der Middeleeuwen, de fantasmagorieën van Jeroen Bosch en de verre van mooie, maar zo aangrijpende kunst van het Isenheimer altaar.[2]

De heel bijzondere en boeiende decoratie-kunst van de neger, de geometrische tekeningen op goudgewichtjes, kalebassen en gebruiksvoorwerpen, de patronen van de weefsels en de runen der tatoeages, bieden even zovele mogelijkheden voor een Afrikaans-christelijke paramenten- en goudsmeedkunst.[3]

Kan de inlander op deze wijze wellicht zijn bijdrage leveren tot de verrijking van de christelijke kunst, die een wereldtaal is, gesproken door

[1] De „Association: Art et louange, 6 Rue de Seine, Paris 6e, stelt zich ten doel op deze wijze tot een Afrikaans christelijke kunst te geraken. Er zijn heel zeker al resultaten bereikt.
[2] R. Hamann: Geschichte der Kunst, Berlijn (1933), 446-447; 462-465.
[3] C. Costantini: o.c. 365-375; F. Olbrechts: o.c. 128; vergel: ook het artikel van R. L. Wannijn: Oude godsdienstige voorwerpen in Beneden-Congo, en het artikel van Dom. A Storms O.S.B.: De hedendaagse kunst in Belgisch Congo, in: De kunst in Belgisch Congo en in Ruanda-Urundi, uitg. CID, Brussel (1950), 42-55; 67-75.

Griek en barbaar, de toeleg op het scheppen van een inheemse christelijke kunst en haar eventuele aanvaarding door de inlander, zou in niet geringe mate kunnen bijdragen tot het christianiseren van de heiden. Immers is het een publiek geheim, dat de Westafrikaanse neger, behoudens zeldzame uitzonderingen, slechts met christendom is „aangedaan". Het katholieke „opus operatum" zal van hem een toeleg ontvangen, beschamend voor menig Westers katholiek; de christelijke leer zal hij aanvaarden met een kinderlijke eenvoud, die vaak ontroerend is, maar begrip opbrengen voor die leer, zich er bijgevolg geestelijk en in de levenspraktijk van doordringen, blijft voor hem uiterst moeilijk. Wanneer de inlandse beeld- en maskersnijder echter de christelijke ideeënwereld in de eigen kunsttaal zal moeten omzetten, dan zal dat alle inspanning van hem eisen, om haar aan de zo vreemde ideeën aan te passen; het zal noodzakelijk blijken nieuwe woorden, nieuwe vormen te scheppen; oude, overgeleverde woordvormen en beelden zullen een nieuwe betekenis ontvangen, zoals geschiedde bij het volkse Latijn, toen het zijn intrede deed in liturgie en theologie.[1] Dit ingespannen en spannende avontuur, dit dieper doordringen in de betekenis en de waarde van het christelijk idioom, kan de inlander slechts helpen bij de omzetting van de nieuwe levensleer in de praktijk van zijn leven. Wie, die vertrouwd is met de „krantenmentaliteit" van velen, met de invloed van het affiche-beeld op denken en voelen van talloos velen, met de macht van woord en beeld, waarin iedere werkelijkheid voor de mens tot het bestaan wordt geroepen, zal niet christelijke invloed mogen verwachten van een inheemse christelijke kunst?

Wij behoren echter bij het terugvoeren van de inlander tot zijn heidense bronnen en de toepassing er van op de christelijke gegevens een uitzonderlijk geduld aan de dag te leggen; wij moeten kunnen wachten, niet dadelijk het christelijk „kunstwerk" willen verwachten, noch de direct merkbare, welhaast wonderbare invloed daarvan. Ook wij, evenzeer als de inlander, dienen ons aan de veranderde situatie aan te passen, steeds bedenkend, dat wij niet zijn gezonden om te vernietigen, maar om te dopen. Begrijpen wij dit goed, dan zullen wij er wellicht op den duur in slagen, zowel de religieuze opvattingen als de kunst van de inlander te dopen. zonder alles met het doopwater weg te spoelen.

Aalbeek (L)

[1] C. Costantini: o.c. 101.

T. LINTHORST S.J.

MUHAMMAD ALI'S ESCHATOLOGIE ALS EXPONENT VAN NIET-ORTHODOX MODERNISME IN DE ISLAM

De politieke gebeurtenissen na de oorlog hebben de aandacht van de wereld gevestigd op de Islam-landen van het nabije en verre Oosten. In deze landen is de strijd, die reeds langer min of meer latent woedde, in alle felheid ontbrand met de bedoeling zich volledig onafhankelijk te maken van de Westerse machten en invloeden. De directe inzet van hun strijd is politieke en economische onafhankelijkheid; de algemeenheid echter van de emancipatie doet een dieper liggende beweegkracht vermoeden. Vanwaar opeens dit bewust-worden, deze onweerstaanbare drang zichzelf te zijn?

De oorzaak is vóór alles van ideologische aard: de herleving van de Islam als godsdienst. Sinds de tweede helft van de 19e eeuw zien wij in verschillende Islam-landen godsdienstige vernieuwers opstaan, die de Islam — na eeuwenlange verstarring — weer tot een levende godsdienst willen maken. Zij streven naar religieuze verdieping in de Islam, naar godsdienstige aanpassing aan de eisen en problemen van de hedendaagse samenleving. Dit brengt natuurlijk gevaren mede voor de „orthodoxie" en de vertegenwoordigers van die orthodoxie, die op hun wijze naar vernieuwing streven, wijzen nochtans als ketters alle te ver gaand modernisme heftig van de hand. Zij zien duidelijk het gevaar, dat de herleving te zeer onder invloed zou komen van het Westers rationalisme. En inderdaad is er zo een critisch rationalistische mentaliteit de Islam binnengedrongen: de door de eeuwen gesanctionneerde commentaren en exegesen op Koran en traditie worden zonder meer opzij geschoven; Koran en traditie worden onderworpen aan een vrij onderzoek en op Westerse wijze geïnterpreteerd.

Een van de meest geruchtmakende bewegingen is de Ahmaddijah-Beweging, ontstaan ± 1890 in de Pandjab. Deze ontplooit een grote apostolische activiteit om de Islam, in een vrije interpretatie aan de wereld te verkondigen. Doordrongen van het Westers rationalisme wil

zij de orthodoxe leer van alle verouderde inzichten bevrijden en de Koran in nieuw licht verklaren.

De stichter, Mirza Ghulam Ahmad, maakte in zijn nieuwe leer in 1889 aanspraak op de titel „Vernieuwer van het geloof", als „Mahdi' (verwachte Messias) voor moslims en christenen, als „Krisjna" voor de Hindoes. Fel gekant tegen het christendom stelt zijn Beweging zich tot taak de Islam te verdedigen tegen het Westen. Met argumenten ontleend aan het Europees rationalisme bestrijdt zij het christendom om de superioriteit en vitaliteit van de Islam te tonen. Om de Islam zelf ingang te doen vinden, probeert zij in haar Koran-exegese alle moderne denkbeelden van vooruitgang en rationalisme terug te vinden.

Na de dood van de stichter (1908) verviel de Beweging in twee richtingen:

de Qadian-partij, die in aanzien en werfkracht afnam; en de Lahore-partij, die onder de leiding van Muhammad Ali een grote werfkracht bezit, en missie-activiteit ontplooit in vele, ook Westerse, landen.

Muhammad Ali heeft een engelse Koran-vertaling bezorgd met critisch commentaar, en naast andere werken in 1936 in Lahore een omvangrijke studie uitgegeven: „The Religion of Islam".

In dit artikel zullen wij een onderdeel van deze studie aan een critisch onderzoek onderwerpen. Door dit onderzoek van zijn leer omtrent de eschatologie willen wij illustreren, hoe gewild modern en rationalistisch deze Koran-exegese is. Zijn leer over de eschatologie — die ontwikkeld is onder sterke invloed van het moderne evolutionistisch denken — zullen wij niet kunnen aanvaarden als orthodoxe Koran-leer, en is evenmin voor de rede aanvaardbaar. Bovendien zullen wij zien, dat Muhammad Ali er niet in slaagt de superioriteit van de Islam op goede gronden te verdedigen.

HET UITGANGSPUNT

ALLEREERST willen wij onze critiek richten op het feit, dat Muhammad Ali de inhoud van Mohammed's prediking tendentieus weergeeft. Wanneer hij als titel voor het hoofdstuk, waarin hij de eschatologie behandelt, kiest: „Life after death" — is dit niet zonder opzet. „Life" zegt immers voor ons — die „leven" slechts kennen uit de zintuigelijk waarneembare wereld — groei, ontwikkeling. Met deze titel wil hij uitdrukken, dat

de toestand na de dood een „worden", een „groeien" is; en bovendien wil hij mede uitdrukken, dat dit toekomstig leven een uitgroei is van het aardse leven.

Wanneer wij echter tekstcritisch de Koran beschouwen, en o.a. de plaatsen, die Muhammad Ali zelf aanhaalt, dan moeten wij constateren, dat in die teksten door Mohammed gesproken wordt over het Laatste Oordeel. Over het „leven", over het huidige en het toekomstige leven, spreekt hij slechts gedwongen door zijn tegenstanders, die niet geloven in een leven na de dood. Voor de materialistische kooplieden van Mekka beschrijft hij het aardse leven als „wat haastig voorbij gaat" — „een kort genot" — „een bedriegelijke genot" — „spel en ijdel vermaak".[1] Hij wijst op de eerste schepping om aan te tonen, dat Allah machtig is tot een nieuw leven te scheppen.

In de interpretatie die Muhammad Ali geeft, treedt het eigen karakter van de prediking van de profeet, en de ware religieuze betekenis van zijn persoon niet voldoende naar voren. Mohammed is de „waarschuwer" voor de jongste Dag, zijn thema is het Oordeel. Vóór alles is Mohammed gegrepen door de zedelijke verantwoordelijkheid van de door Allah geschapen mens, en door de gedachte aan het komende Oordeel op de Dag der Opstanding.

In de eerste periode van zijn optreden vat Mohammed zijn leer eenvoudig samen als „het geloof in Allah en de jongste Dag". En deze oorspronkelijke prediking heeft Mohammed in wezen nooit verloochend, al is de nadruk verlegd op het monotheïsme; en in latere Medinese tijd op iuridische regelingen.

Wij menen dit te moeten benadrukken, omdat dit niet een kwestie is van louter terminologie. „De jongste Dag" — „het Uur" — „het laatste Oordeel" zoals de Koran die beschrijft, wijzen op een ingrijpen van buiten af: het tijdstip is „alleen aan God bekend" — komt „plotseling".[2]

Dergelijke uitdrukkingen bewijzen, dat de overgang van het tijdelijke leven tot het leven in de nieuwe periode niet een evolutie is, maar een revolutionair gebeuren. Mohammed spreekt niet allereerst over het nieuwe „leven", maar over de „Dag van de Rekenschap". Een dag, die plotseling, onverwacht zal komen; alleen aan God bekend; een

[1] Sura's 75,20; 76,27; 13,26; 9,38; 3,182; 57,20.
[2] Ss. 79,43; 7,186; 43,85; 31,34; 67,25; 33,63; 2,107; 7,186.

„Dag" derhalve, die niet in de natuurlijke ontwikkeling van het aardse leven ligt, maar zal geschieden door een speciale tussenkomst van Allah.

HET LEVEN NA DE DOOD

De evolutie van het leven kent volgens Muhammad Ali drie phasen: het aardse leven — het leven van dood tot verrijzenis — het leven na de verrijzenis. De tweede phase, van dood tot verrijzenis, noemt hij met een term ontleend aan de Koran: Al-Barzakh. Deze tweede phase is de natuurlijke ontwikkeling van het geestelijk ervaren van de mens in de eerste phase. Tijdens het aardse leven wordt dit „hogere leven" door de gemiddelde mens voorbijgezien:

„. . . . . and it is only persons of a very high spiritual development that are in any way conscious of that higher life."[1]

Dit hogere leven schijnt zich bij de doorsnee mens dus onbewust te ontwikkelen, zodanig dat eerst in de tweede phase, Barzakh, alle mensen een zeker bewustzijn hebben van dit „hogere leven".

Hij beroept zich voor deze leer op passages in de Koran, waar Mohammed spreekt over de schepping van de mens en de ontwikkeling, die het natuurlijk leven heeft doorgemaakt. Wat er ook zij van deze teksten, geen enkele geeft het recht te besluiten, dat de Koran een dergelijke ontwikkeling (stof — embryo — mens) toepast op een hoger geestelijk leven.

Bovendien, wanneer Muhammad Ali zegt:

„The development of the higher life in Barzakh is as necessary a stage in the spiritual world as is the development of physic life in the embryonic state",

— dan vragen wij ons af, wat dan met hen, die nog leven ten tijde van het laatste Oordeel?

En verder: ook Muhammad Ali houdt, dat de dood een fixatie betekent:

„life has taken a definite form": — waarin bestaat nu de verdere ontwikkeling? Dit moet dus beperkt blijven tot een hoger bewustzijn. Er zijn teksten in de Koran, die spreken over een geestelijk bewustzijn. Andere teksten spreken hierover als over een slaap, en hiermee sluit Mohammed aan bij de voorstelling van de Arabieren: dat de doden in hun graf een bestaan leiden, een schimmenbestaan.

[1] Muhammad Ali: „Religion of Islam", Lahore, 1936, blz. 268.

De Koran is in dit punt niet duidelijk, tenzij toch wel in dit opzicht, dat de dood beslissend is voor de bestemming van de mens. Dit geeft Muhammad Ali toe, als hij zegt, dat in Barzakh het leven een definitieve vorm heeft aangenomen.

De ontwikkeling ligt dus alleen in een hoger bewustzijn en ervaren van de mens van zijn toestand. Wij vragen ons daarom af, waarin dan de vooruitgang bestaat: niet in de hogere ontwikkeling van het geestelijk leven, want dan komt hij in strijd met zijn eigen bewering, dat het leven met de dood een definitieve vorm heeft aangenomen. Van de andere kant als hij de vooruitgang plaatst in het hogere bewustzijn als zodanig, dan kan hij die vooruitgang onmogelijk een natuurlijke ontwikkeling noemen van het leven zelf, van binnen uit: immers op aarde heeft de gewone mens dit bewustzijn niet, door de dood echter komt hij in een toestand, waarin hij dit bewustzijn noodzakelijk krijgt. Wanneer Muhammad Ali deze tweede phase dus een natuurlijke ontwikkeling noemt van het aardse leven, dan schiet hij tekort om voldoende reden aan te geven voor die evolutie.

Van meer belang is de wijze, waarop hij zijn „evolutie"-leer toepast op hemel en hel, en daarom het geluk van de hemel ziet in een toestand van ongehinderde vooruitgang, en de hel als een „sanatorium" om de veroordeelden alsnog geschikt te maken voor de verdere evolutie in de hemel.

Terecht haalt hij teksten aan, waarin de hemel een „verblijf van vrede" wordt genoemd, van „Welbehagen van Allah". [1]

Wel merken wij op, dat deze meer geestelijke gedachten gewoonlijk in samenhang voorkomen met een phantastische en zinnelijke beschrijving. Daarna stelt hij vast:

„The ultimate object of the life of man is described as „liqu'Allah" which means the meeting with God." [2]

De meesten van deze teksten slaan in de contekst duidelijk op de ontmoeting bij de jongste Dag en laten de vraag open, waarin die „meeting with Allah" bestaat. Hier zou hij inderdaad steun hebben kunnen zoeken voor een meer verheven, religieus rijkere opvatting van het hiernamaals, maar hij laat zich verleiden door zijn prae-occupatie

[1] Ss. 9,72; 10,9-10; 14,23; 15,45-48; 35,34; 36,57-58; 50,34;
[2] „Religion of Islam", blz. 300.

en brengt zo het hemelgeluk terug tot een wel zeer aards en louter menselijk geluk.

Uit zijn verdere beschouwing blijkt, dat deze „ontmoeting met Allah" slechts een begin is: „The goal has been attained, but it only opens out wide fields for further advancement."[1]

Hij redeneert: als de mens in zijn aardse phase zulke mogelijkheden van ontwikkeling en vooruitgang heeft, kan die vooruitgang niet ophouden met het bereiken van een hogere levensphase. Ja, de Koran spreekt van een eindeloze vooruitgang:

„In accordance with the idea of the Resurrection as the birth into a higher life, The Holy Qur'an speaks of an unending progress in that life, of the righteous even rising to higher and higher stages. Rest and enjoyment are not the goal of human existence. Just as there is a desire implanted in the human soul to advance further and further in this life, even so there will be such a desire in Paradise."

En nooit zal de mens moede worden over te gaan tot hogere phasen. „The joys of Paradise are thus really the true joys of advancement."[2]

Om deze opvatting te staven haalt hij verschillende teksten uit de Koran aan. Wij zullen ons beperken tot een van die teksten om de willekeurige, gewrongen interpretatie te doen blijken.

In sura 36 lezen wij in vers 57: „Daar zullen zij vruchten hebben, en zij zullen alles verkrijgen, wat zij zullen begeren." Hierin ziet Muhammad Ali het verlangen naar steeds meer ontwikkeling; een verlangen, dat steeds weer vervuld zal worden, dat geen rust kent.

Nu is dit wel een zeer eigenaardige tekst om te bewijzen dat:

„Rest and enjoyment are not the goal of human existence", want in het voorgaande vers 56 lezen wij: „Zij en hun vrouwen zullen in schaduwrijke bosjes rusten, tegen heerlijke zetels leunende".

Nu moge dit beeldspraak zijn, een beeld drukt iets uit van de werkelijkheid, en dit beeld is toch wel erg ongeschikt om een verlangen naar vooruitgang uit te beelden.

En mocht sura 39,20 hem enige steun geven — er wordt daar gesproken van hogere plaatsen boven die, waar de zaligen zijn — dan zijn de andere teksten die hij aanhaalt, met hun context, voldoende om iedere schijn van steun weer weg te nemen.

De hele Koran, en met name ook de teksten die Muhammad Ali zelf

[1] Ibidem, blz. 302.
[2] Ibidem, blz. 302-303.

aanhaalt, wijzen de opvatting af, dat het geluk in de hemel zou bestaan in een onbeperkte vooruitgang. Integendeel, de grote idee is, dat de hemel een plaats van onbeperkte rust en genieting is. Dat Muhammad Ali zich niet voldaan voelt met de oplossing van de Koran, is te begrijpen, maar de oplossing die hij zelf geeft, is wel zeer ongelukkig. Hij transponeert een typisch aardse toestand in de hemelse, en daardoor ontneemt hij aan de hemel wat de hemel maakt: het bereikte doel.

Nu zal hij ons zeggen, de hemel is het bereikte doel, maar dit doel is juist: vooruitgaan als zodanig, daarin bestaat het geluk van de mens.

Voor de aarde geven wij dit toe: de mens beperkt door de materie kan zijn doel slechts nastreven in deficiëntie, en moet daarom streven naar steeds grotere volmaaktheid; de hemel echter wil zeggen, dat de mens zijn doel, zijn volmaaktheid, bereikt heeft.

Als die volmaaktheid in zich zou bestaan juist in het streven naar hoger, dan is dit een contradictio in terminis: want de mens streeft naar hoger, omdat hij zich bewust is, dat hij maar onvolledig, onvolmaakt gelukkig is.

Bovendien komt hij hier in strijd met de zuivere opvatting van geest en geestelijk. Het is eigen aan de mens, daar hij een geest is in de stof, dat zijn daden nooit volledig definitief zijn; de geest als zodanig kent deze onbeslistheid niet, in één akt drukt hij zich noodzakelijk volledig uit. Voor de zuivere geest is evolutie een onmogelijkheid, daar hij gans zichzelf is. Daar hij zelf nu het leven na de dood ziet als een geestelijk leven, waar de beperktheden van dit aardse leven ophouden, lijkt hij ons hier niet alleen in strijd met een gezonde philosophie, maar ook met zijn eigen beschouwingen over de ziel en de aard van dit leven na de dood.

Wanneer Muhammad Ali beweert, dat de Islam meer dan iedere andere godsdienst in staat is het aardse leven te beïnvloeden door de betekenis van het aardse leven voor het toekomstige, dan torpedeert hij hiermee deze stelling:

Als er in de hemel toch vooruitgang is, wat deert het dan in welke graad men daar begint; het beslissende van het aardse leven in dit punt is weggevallen.

En hier komt nog bij, dat ook de hel volgens hem niet eeuwig is, zodat ten slotte ook die invloed op het aardse leven veel van haar kracht verliest. Breed uitgewerkt bouwt hij uit Koran en traditie zijn beschou-

wing op, om aan te tonen dat de hel een medicinaal karakter heeft en daarom niet eeuwig is. Op dit punt valt hij niet buiten de disputen binnen de orthodoxie, daar de Koran in dit opzicht onduidelijk en ook de traditie niet eenstemmig is.

DE VERRIJZENIS

Zoals de dood de overgang betekent van de aardse phase tot Barzakh, en deze overgang bestaat in een hoger bewustzijn van het geestelijk leven, zo is ook de Verrijzenis de overgang van Barzakh tot het Paradijs en bestaat in het zich ten volle bewust worden van het geestelijk leven, dat zich nu ongehinderd kan evolueren tot steeds hoger.

In dit voorname leerstuk wijkt hij volstrekt af van de Koran en geeft een interpretatie, die dit mysterie aanvaardbaar wil maken voor het moderne evolutionistisch denken. Met grote zorg stelt hij dan ook vast:

„The idea is quite consistent with the scientific knowledge of the universe to which man has attained at the present day, the idea of evolution, order out of chaos, a higher order out of a lower order, and with this order of the universe, a higher order of human life, of which our present senses cannot conceive."[1]

De Koran verstaat de Verrijzenis echter totaal anders en spreekt uitdrukkelijk over de „opwekking der doden"; van de „Dag der Opstanding" heet het in sura 17, vers 54: „Op die Dag zal God u uit uw graven oproepen, en gij zult gehoorzamen, ..."

Bovendien moeten wij ons voorstellen, wat de vraag der „ongelovigen" aan Mohammed: „Hoe kan de Verrijzenis gebeuren?" — voor concrete inhoud heeft. Volgens Muhammad Ali het leven na de dood; wij menen echter dat de moeilijkheid voor de Arabieren niet lag in het leven na de dood als zodanig, daar de voorstelling van een voortleven van de ziel na de dood aan Mohammeds hoorders geenszins onbekend was.

Zeker is waar, dat Mohammed ook gestaan heeft voor een groep mensen, die zich niet bekommerden om een leven na de dood, maar dit wil niet zeggen, dat zij dit ontkenden. Zij zullen doorgaans, — zoals de meesten volken uit het Midden-Oosten — minstens geloofd hebben in een soort schimmenbestaan der ziel na de dood. De moeilijkheid

[1] Ibidem, blz. 281.

lag voor hen in de opstanding van het lichaam. Zeer duidelijk spreekt deze moeilijkheid b.v. uit sura 36,18: „Hij zegt: Wie zal de beenderen, als zij verrot zijn, tot het leven terug brengen?"

Wanneer wij dit voor ogen houden, dat in de Koran de Opstanding de opstanding is van de doden, de verrijzenis van het vlees, dan moeten wij Muhammad Ali's bewering in twijfel trekken dat: „The idea is quite consistent with the scientific knowledge . . . ."

Wanneer wij zien, hoezeer deze leer in de loop der eeuwen bestreden wordt, en hoe juist in onze dagen de ontkenning hiervan bij de moderne heidenen beslist is; hoe zelfs in protestantse kringen negaties en twijfels te horen zijn — dan moeten wij wel heel voorzichtig zijn te beweren, dat dit dogma zó in overeenstemming is met de huidige wetenschap. Het dogma, zoals de Koran het stelt, is een mysterie, dat de rede te boven gaat.

Als wij echter „Verrijzenis" verstaan in de zeer bepaalde zin, die Muhammad Ali er aan geeft, dan geven wij toe, dat op het eerste gezicht deze idee steun vindt in de moderne evolutie-gedachte. Maar dan zijn wij buiten het Openbaringsgegeven van de Koran; dan blijkt weer hoe Muhammad Ali's theorie niet kan steunen, en zelfs ingaat tegen de duidelijke uitspraken van de Koran over: de verrijzenis der doden, van de lichamen in het graf; de laatste Dag, het onverwachte Oordeel: het ingrijpen van Allah in de bestaande orde.

Deze gegevens kunnen niet verklaard worden door evolutie van de natuurlijke orde, maar alleen door een speciale tussenkomst van Allah. Het gaat hier over krachten, die gezien de ervaring en evidentie niet in de natuur van het heelal en de mens geborgen liggen.

Hiermee zijn wij reeds vooruitgelopen op de kwestie, die Muhammad Ali stelt: „Will the Resurrection be bodily or spiritual?"

Allereerst stelt hij vast, dat het moet zijn „bodily": de ervaring leert, dat de ziel niet kan handelen e.d. zonder lichaam en daarom: „In fact according to the present state of our knowledge, we cannot conceive of the soul without a body." [1]

Een andere vraag is: „. . . . whether the soul in Resurrection will receive back the same body of clay, which it left in this world."

Daarop antwoordt hij: „There is nothing in the Holy Qur'an to show that the body which the soul left at death will be restored to it."

[1] Ibidem, blz. 281

Dit is een bewering, die ingaat tegen de evidentie van de Koran. Wij hebben reeds teksten aangehaald, die hierin duidelijke taal spreken. Wel kan Muhammad Ali de vraag stellen: ,,how can the human body remain the same?"; de Koran leert immers, dat het lichaam bij de Verrijzenis evenals de aarde en de hemel ,,nieuw" zullen zijn. Dit ,,nieuw" wil echter niet zeggen ,,totaal anders": als dat waar was, zou er van Verrijzenis geen sprake zijn; het is het ,,oude" dat ,,nieuw" wordt, en ,,hetzelfde" wordt ,,het andere".

Hier ligt precies het mysterie der Verrijzenis, uitgedrukt met christelijke termen: ,,ejusdem naturae, alterius gloriae". Als de specifieke en individuele identiteit niet gehandhaafd zou worden, zou er geen Verrijzenis plaats vinden, maar na de vernietiging van deze schepping, een nieuwe schepping, onafhankelijk van de vorige.

De argumentatie uit de Koran, die Muhammad Ali naar voren brengt bewijst juist deze critiek:

Sura 17,99-101 ,, ... andere lichamen gelijk aan de hunne" geeft als antwoord op de vraag — hoe hun tot stof vergane lichamen kunnen verrijzen — ,,door Allah's scheppingsmacht". Dit is het gewone argument van de Koran voor de verrijzenis van het lichaam: God die schept, kan ook herscheppen, opwekken uit de dood.

Een andere tekst, sura 56,47 ss, die hij nog sterker noemt, is inderdaad sterker, maar tegen zijn opvatting: ,,Nadat wij zullen gestorven zijn, zullen wij dan zekerlijk tot het leven worden opgewekt?" Daarop antwoordt vers 50 bevestigend en vers 57 geeft het klassieke antwoord: ,,Wij hebben u geschapen, wilt gij dus niet geloven, dat wij u van de dood kunnen opwekken?" Opwekken van de dood, dus niet een nieuwe schepping los van de oude, en vers 62 verduidelijkt: ,, ... wilt gij dus niet overwegen, dat wij u door u op te wekken, weder kunnen voortbrengen?" ,,Van de dood opwekken" slaat duidelijk op het lichaam, niet op de ziel die niet dood is.

De conclusie is: ,,The resurrection-body has therefore nothing in common with the present body of clay except the name or the form, which preserves the individuality" (waar wij ,,form" niet moeten verstaan in Aristotelische zin!). Deze conclusie moeten wij verwerpen.

Voor Muhammad Ali is er nog een andere beschouwing, die hem toont dat het lichaam, hetwelk de ziel na de dood ontvangt, niet het lichaam is van het aardse leven.

Hij argumenteert als volgt: De gestorven mens heeft een voorsmaak van de hemel of hel, onmiddellijk na de dood, in de toestand Barzakh. Deze toestand duurt tot de Dag der Opstanding, terwijl de ervaring leert dat het lichaam hoe dan ook, vergaat. Derhalve: het is dus zeker, dat die voorsmaak van de ziel in Barzakh niet is door het „lichaam van klei", dat hij achter liet. Van de andere kant staat het vast, dat de ziel een lichaam moet ontvangen, omdat het alleen door een of ander lichaam is, dat de ziel pijn of vreugde kan ervaren. Dus: reeds in Barzakh moet de ziel een nieuw lichaam ontvangen: „and since both Barzakh and Resurrection are two different conditions of the same state of life after death, differing only in the vividness of the picture and the stage of growth, it is clear that the body which the soul receives in the Resurrection, does not materially differ from the body, which it receives in Barzakh." [1]

Na onze critiek op de eerste beschouwing, spreekt het vanzelf dat wij ook deze moeten verwerpen: ook deze gaat in tegen de evidentie van de Koran omtrent de opstanding van het lichaam op de Dag van het Oordeel. Hoewel de Koran onduidelijk is over de toestand tussen dood en de Laatste Dag, geeft zij in geen geval fundament voor de stelling, dat de ziel reeds in Barzakh met het lichaam verenigd zou zijn, en zeker niet met een ander, nieuw lichaam.

Van de andere kant moeten wij erkennen, dat Muhammad Ali hier een werkelijk probleem ziet en poogt op te lossen. De Koran leert immers, dat noch het geluk noch het ongeluk uitgesteld blijven tot de Dag van het Oordeel; toch is het ook duidelijk, dat de geest van de mens een afhankelijkheid heeft van het lichaam: „So far as our present experience goes, it is through the body that the spirit receives all its impressions of pleasure and pain, that it gets knowledge, and perception of things, that its impulses and sentiments are developed." [2]

Hoe verstaat nu Muhammad Ali het lichaam, dat na de dood met de ziel wordt verenigd, en dat ook hetzelfde is dat na de Verrijzenis het lichaam zal zijn? Hij gaat uit van enige teksten, waarin de Koran leert dat de goede en slechte daden van de mens niet verloren gaan maar bewaard blijven. Zo sura 13,5-11: de bewaakengelen bewaken alle daden van de mens (cf. ss. 89, 9-12; 50,4). Hij concludeert dan zonder meer:

[1] Ibidem, blz. 283.
[2] Ibidem blz. 281.

,, ... these verses show that an inner self of man is being developed, all along through his deeds, and that is what is meant by guarding man in one case and guarding his deeds in the other." [1]

Wanneer hij hiermee bedoelt, dat de mens door zijn daden accidenteel vervolmaakt of verslechterd wordt, zijn wij het voor zover met hem eens. Maar uit het geheel van zijn beschouwing is het duidelijk, dat deze daden een nieuw ,,inner self of man" opbouwen. En zoals de ziel in de aardse phase ,,a shape" aanneemt, of met een andere term ,,the outer garb", zo ook in de Barzakh-phase: ,,It is the inner self that assumes a shape after death, and forms first the body in Barzakh, and is then developed into the body in Resurrection." [2]

Op de eerste plaats vragen wij ons af, hoe verstaat hij de verhouding ziel-lichaam? Men krijgt sterk de indruk, dat hij het lichaam als accidenteel beschouwt, een uitvloeien van de ziel in het uiterlijke. Van de andere kant hangt de ziel zozeer af van dit ,,garb", dat zij niets kan ontvangen of doen zonder het lichaam. En hier moeten wij wel de vraag stellen, hoe verstaat hij ,,geestelijk": als de ziel het geestelijk element is in de mens, zegt dit dan onafhankelijkheid van de stof, m.a.w. subsistentie in zichzelf?

Wij geven toe, dat in de aardse phase alle kennis e.d. begint vanuit het zintuigelijke, maar ook leert de ervaring reeds, dat de ziel onafhankelijk is van de stof, daar zij met de — uit het zintuigelijke — ontvangen gegevens verder werkt: induceert en deduceert, en door anologe kennis tot begrippen komt van totaal onstoffelijke werkelijkheden; door de reflectie op zichzelf bewijst de ziel haar vrijheid, ondanks extrinsieke gebondenheid. Met thomistische termen uitgedrukt: de ziel openbaart zich als ,,virtualiter forma corporis", en tegelijk ,,subsistens in se". Zo komen én ziel én lichaam tot hun recht als ,,substantiae incompletae", die beide de ene substantie, de mens, vormen; terwijl tegelijk de spiritualiteit van de ziel (,,subsistens in se") gewaarborgd blijft.

Nu rekenen wij het Muhammad Ali niet als fout aan, dat hij zich niet uitdrukt in thomistische termen, maar wel dat hij beweert van de ervaring uit te gaan, en in waarheid slechts uitgaat van een deel der ervaring, nl. dat de ziel een uitwendige afhankelijkheid heeft in zijn en handelen van het lichaam; en daarbij verwaarloost dat de ziel — krachtens de gegevens van de ervaring — intrinsiek onafhankelijk is van de

[1] Ibidem. blz. 284.
[2] ,,

stof, m.a.w. geestelijk is. In zijn beschouwing krijgt noch het lichaam zijn volle waarde, noch de ziel, waarvan hij het geestelijk karakter niet het volle recht geeft, die consequent gedacht formeel stoffelijk is. Wanneer men echter de spiritualiteit van de ziel het volle pond geeft, wordt het voortbestaan van de gescheiden ziel aanvaardbaar, en is het niet per se noodzakelijk, dat de ziel weer verenigd is met het lichaam; en zeker niet met een noodzaak, die met de rede alleen te bewijzen is.

Verder is ons bezwaar, dat de ziel blijkbaar niets substantieels heeft, maar een worden is, opgebouwd door de daden; „the inner self", waarover Muhammad Ali spreekt, lijkt ons een contradictorische term, aangezien het „self" zich affirmeert als „het blijvende", als dat wat is in zich en door zichzelf; en van de andere kant wordt dit „inner self" voorgesteld als „het wordende", „het groeiende" uit de daden, en blijft dus in de accidentele orde.

Wij moeten daarom besluiten, dat Muhammad Ali's leer over de Verrijzenis niet kan steunen op de Koran, en tevens dat deze leer onhoudbaar is vanwege de philosophische tegenstrijdigheden.

BESLUIT

Wij menen hiermee voldaan te hebben aan onze opzet: te illustreren, hoe gewild modern en rationalistisch deze Koran-exegese is. Deze leer over de eschatologie, een der hoofd-dogma's van de Islam, bleek niet aanvaardbaar als orthodoxe Koran-leer, daar Muhammad Ali de evidente leer van de Koran opoffert aan een modern evolutionistische interpretatie.

Evenmin slaagt hij er in het moderne gezonde denken te bevredigen, daar zijn leer philosophische contradicties inhoudt en geen recht doet aan de klaarblijkelijke gegevens van ervaring en rede.

Het rationalistisch Westers denken, dat hij als wapen gebruiken wil tegen het christendom — door de superioriteit van de Islam aan te tonen — heeft zich tegen hemzelf gekeerd, en blijkt een gevaar voor de Islam zelf.

Maastricht

DR. LOUISE VELDHUIS

AFRIKA IN BRAZILIË

In het tijdschrift „Afrika" der Witte Paters, van November 1953 trof ons een opmerking over het grote aantal „Candomblé's", plaatsen, waar de zwarten van Bahía hun godsdienstige feesten vieren, die een zeer onfraai samenraapsel zijn van Afrikaans heidendom, Indische godsdienstriten, katholicisme en spiritisme.

Inderdaad heeft de Braziliaanse neger nog geenszins gebroken met de religieuze herinneringen aan Afrika, vanwaar hun voorvaderen in slavernij naar de Nieuwe Wereld werden gevoerd. Geen wonder, want ontelbare slaven werden in een tijdvak van ongeveer drie eeuwen van Afrika overgeplaatst naar Brazilië. Ten dele moeten de reminiscenties aan het verre land der vaderen teruggaan naar een tijd, waarvan zij slechts enkele geslachten gescheiden zijn, immers, pas de negentiende eeuw heeft langzamerhand voorgoed de slavenhandel laten varen en uiteindelijk de slavernij geheel afgeschaft.

Al kunnen wij gerust zeggen, dat de heidense invloed der negers op de godsdienst nergens in Brazilië geheel ontbreekt[1], toch moeten wij, als wij inzicht in het verschijnsel willen krijgen, ons met name bezighouden met die plaatsen, waar de infiltratie van het negerras het sterkste is, met name Recife, Rio de Janeiro en Bahía, want dit zijn de plaatsen, waar men de Candomblé's of Macumba's, zoals zij ook wel genoemd worden, in hun zuiverste vorm zal vinden. Aanstonds zullen wij zien, hoe de Afrikaanse elementen in het vreemdsoortig geheel der Candomblé's, waarover boven reeds gerept is, veelal met verrassende nauwkeurigheid zijn bewaard.

Als wij nu willen nagaan, uit welke delen van Afrika deze Afrikaanse elementen afkomstig zijn, moeten wij eerst in het oog houden, dat de vertegenwoordigers van het zwarte ras in Brazilië, naargelang hun historische herkomst, kunnen onderscheiden worden in twee hoofdgroe-

[1] Vergelijk hiervoor LYNN SMITH: Brazil, People and Institutions, Louisiana 1947, p. 707 en 708, waar tevens gesproken wordt over Indiaanse invloeden, die eveneens over heel Brazilië te bespeuren zijn.

pen; de eerste groep omvat dan een bonte verscheidenheid van Bantoestammen, en de tweede groep is opgebouwd uit mensen, die oorspronkelijk stammen uit Opper-Guinea, en die dus als Soedannegers moeten gequalificeerd worden.[1]

De Soedannegers werden in de negentiende eeuw in Brazilië aangeduid als „Minas slaven" en waren toen, zowel door hun lichamelijke als door hun geestelijke eigenschappen, te onderscheiden van andere negers. Zij vielen op door hun grote lengte en hun welgevormde lichaamsbouw, door hun hoge voorhoofd en minder platte neus en minder dikke lippen. Door hun gelaatsuitdrukking en hele houding wekten zij de indruk van intelligentie, en in hen was weinig of niets te bespeuren van de lichtzinnigheid, die wel eens als een kenmerk van het zwarte ras wordt beschouwd.

In sociaal opzicht namen zij de hoogste posities in, die voor slaven mogelijk waren, met name traden zij op als vertrouwde bedienden, handwerkers en kleine handelaren. Zij keken neer op de andere negers, en weigerden, daarmee geassocieerd of vereenzelvigd te worden.

Voor ons betoog is het onbelangrijk in hoeverre deze Soedannegers, de afstammelingen der slaven uit Opper-Guinea, die honderd jaar geleden nog als een afzonderlijke groep te onderscheiden waren, zich ook thans nog als een duidelijk te onderkennen groep aftekenen van de Bantoenegers in Brazilië.

Wat ons echter wel interesseert is dat, ofschoon ethnisch de Bantoenegers in Brazilië wellicht sterker zijn dan de Soedannegers, de invloed van deze laatsten in de Candomblé's of Macumba's toch ten enen male overheersend is. Nog merkwaardiger is wellicht, dat hier juist een bepaalde stam in Opper-Guinea zijn invloed heeft laten gelden, namelijk de Yoruba, die thans gevestigd zijn in het Zuid-Westen van Nigeria.

Deze Yoruba vormen een volk, dat reeds 300 jaar geleden, op Afrikaanse bodem, een hoge trap van cultuur bereikt had, die waarschijnlijk uit meer Noordelijk gelegen gewesten tot hen gekomen was. Typerend voor deze cultuur zijn o.a. de bronzen beelden, waarvan het Museum voor Volkenkunde te Leiden enige exemplaren bezit.

In godsdienstig opzicht zijn de Yoruba opvallend, omdat zich bij hen een polytheïstisch godensysteem heeft gevormd, zoals wij dat op Afrikaanse bodem zelden of nooit te zien krijgen, en dat, evenals de

[1] Lynn Smith: p. 168, 169.

bronzen beelden, weer naar het Noorden schijnt te wijzen, en speciaal naar de kust der Middellandse Zee.[1]

Aan het hoofd van het pantheon der Yoruba staat *Olorun*, die nog de kentekenen draagt van het Hoogste Wezen der Afrikanen. Hij is het vergoddelijkte firmament, zoals ook de omringende Soedannegers van andere stammen dit kennen. Hij draagt bijnamen, die kenmerkend zijn voor een werkelijke High-God, als: „De Levenbezitter", de „Zelf-zijnde", de „Adembezitter", en staat boven de 400 Orischa's of goden, die om zo te zeggen in hem besloten zijn. Dikwijls wordt hij voorgesteld als „being composed of myriads of eyes", wat er op wijst, dat hij zeker beschouwd wordt als de „Alziende".[2]

Voor de Yoruba geldt in hoge mate, wat min of meer typerend is voor nagenoeg alle negerstammen: dat zij juist aan het Hoogste Wezen bijna geen godsdienstige verering schenken. Terwijl namelijk de Yoruba voor hun andere goden over een zeer uitgebreid ritueel beschikken, kennen zij voor hun hoogste God alleen een morgen- en avondgroet, waaruit, zij het op zwakke wijze, hun eerbied enigermate spreekt.

Intussen is de figuur van Olorun toch impressief genoeg geweest, om de overplanting naar Brazilië en allerlei vreemde invloeden te weerstaan, immers, wij ontmoeten hem daar met dezelfde naam en in dezelfde functie, die hij reeds had in het zwarte werelddeel: de hoofdgod, die zijn macht gedelegeerd heeft aan de goden, die ook hier: Orixa's genoemd worden.[3]

Het besef, dat Olorun goed is, is ook bij de Braziliaanse negers staande gebleven, iets meer nog dan hun Afrikaanse voorvaderen hebben zij daaruit de conclusie getrokken, dat zij die goede God, die hun immers toch geen kwaad zal doen, niet hoeven te vereren. Zelfs de laatste zwakke sporen van eredienst voor Olorun zijn zodoende verdwenen, en alle aandacht is gericht op de Orixa's, aan wie hij zijn macht gedelegeerd heeft.

Die Orixa's, waarvan het aantal intussen van ongeveer 400 tot ongeveer honderd is gereduceerd, eisen alle aandacht en alle verering op,

[1] Zie HERMANN BAUMANN, RICH. THURNWALD und D. WESTERMANN: Völkerkunde von Afrika, Essen 1940, p. 309. Hiermee wordt de bewering weerlegd van Lynn Smith p. 708, dat dit polytheïsme, als in strijd zijnde met primitieve mentaliteit, zou zijn ontstaan onder invloed van de katholieke heiligenverering.

[2] HERMANN BAUMANN: Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker, Berlin 1936, p. 132, 133.

[3] De x wordt in Brazilië als de Duitse *sch* uitgesproken.

zij immers hebben, evenals de Orischa's der Yoruba, genoeg boosheid in zich, om het de mensen lastig te maken, wanneer deze hun niet met genoeg eerbied en aandacht tegemoet treden.

De voornaamste onder de Orixa's is wel degene, die in Brazilië wordt aangeduid met de naam Orixalá of Oxalá. Bij de Yoruba vinden wij voor dezelfde godheid twee enigszins verschillende namen, gewoonlijk wordt hier, althans aan de kust, de naam Obatala gebezigd, maar in het binnenland, en met name in Ife, duikt de naam Oschala op, die woordelijk met de Braziliaanse versie overeenkomt.

Aan deze Oschala-Obatala heeft dan, volgens de mythologie der Yoruba, Olorun later het toezicht op de wereld en het firmament overgedragen. Tot op zekere hoogte kan zijn functie ook scheppend genoemd worden, zo heeft hij volgens sommigen het eerste mensenpaar uit leem gevormd, en daarom is zijn bijnaam: ,,Bezitter van de beste klei''. Volgens de traditie in Ife werd Oschala-Obatala door Olorun naar beneden gezonden, om, met behulp van een kip en wat aarde, de aarde te voorschijn te roepen uit de wereldzee. Daar hij zich echter onderweg bedronk, werd het grote werk ten slotte tot stand gebracht door zijn broeder Odudua, de aarde.

Met name is men het in Afrika daarover eens, dat het Oschala-Obatala is die zorgt voor de voortplanting van het menselijk geslacht. Allen zeggen, dat hij de mensen vormt in de moederschoot en kinderloze vrouwen bidden tot hem. Volgens Lynn Smith, p. 709, is hij in Brazilië een bisexuele godheid, die de voortplantende kracht van de natuur symboliseert, hetgeen in de quintessens wederom wonderwel overeenkomt met zijn qualiteit bij de Yoruba.[1]

Ogun, de god van de oorlog en van het ijzer, mag zich in Brazilië in een zeer grote populariteit verheugen, ook hem vinden we, met precies dezelfde naam en functie, weer terug bij de Yoruba in Afrika. Hetzelfde geldt voor Schango (Brazilië: Xango), de god van donder en bliksem, Schapanan (Xapanan), de god van de pokken, en Oschosi (Oxossi), de god van de jagers.

Een heel aparte plaats wordt, zowel in Afrika als in Brazilië, ingenomen door Jemaja (Brazilië: Yemanjá). Volgens de Afrikaanse sage huwde deze Jemaja haar broeder Aganju. Hun beider zoon Orungan

[1] Henry Vallotton: Brésil, terre d'amour et de beauté, Lausanne 1948, p. 148, spreekt over Oxalá als de *godin* van de aarde en de oogst, wat een bevestiging kan zijn van de bisexualiteit van deze godheid.

werd verliefd op zijn moeder en pleegde geweld aan haar. Bij de achtervolging sloeg zij met haar rug op de aarde, en haar lichaam barstte. Zo ontstonden de Orischa, de goden, waarover wij boven reeds gesproken hebben. Op de plaats, waar de goden werden geboren uit het lichaam der ,,vismoeder'', zoals Jemaja wordt genoemd, werd dan de stad Ife gebouwd.

Deze mythe, die evenals de scheppingspoging van Oschala-Obatala, in de onbeschaamdheid van haar anthropomorfisme doet denken aan bepaalde Griekse mythen, is in Brazilië waarschijnlijk verloren gegaan. De ,,vismoeder'' is er echter blijven leven als de ,,mãe d'agua'', de watermoeder, aan wie kammen, spiegel, zeep, poeder en andere toiletartikelen worden geofferd.

Eenmaal in het jaar trekt er namelijk door Bahía een grote processie, die geschenken draagt voor de mãe d'agua. Vooraan gaan twintig of dertig personen, die de witte standaard van Yemanjá dragen. Alle offergaven worden op het hoofd gedragen. Deze bestaan uit waterkruiken en dozen, versierd met linten en bloemen en gevuld met waaiers, poeder, zeep en reukflesjes, alles wat de godin voor haar toilet nodig heeft. Allen zingen liederen ter ere van Yemanjá, aan wie ten slotte dit alles geofferd wordt, door het in het water te werpen.[1]

Alles tezamen hebben wij hier dus te doen met een groot aantal zuiver heidense elementen, die zich tot heden gehandhaafd hebben bij een gedeelte van een volk, dat toch in zijn autochthone elementen, met uitzondering van enkele Indianenstammen, voor katholiek doorgaat. Aan het voorafgaande is nog van alles toe te voegen: de dierenoffers, van geiten, hanen, duiven en schapen, die aan verschillende goden worden geofferd, de priester, die het ritueel leidt, de fetisch, die voor iedere god bijzonder kenmerkend is, de vorm van bezetenheid, die door de dansers ten slotte wordt bereikt, alles levendige reminiscenties aan het verre vaderland, waarvan de taal wel grotendeels vergeten is, maar waarvan de tradities toch nog op treffende wijze gehandhaafd zijn.

Tot nu toe hebben wij uitsluitend gesproken over de religie der Soedannegers. Over de invloed der Bantoenegers kunnen wij kort zijn, daar deze minder diepgaand en minder vérstrekkend is geweest.

Toch is in één belangrijk punt ook hun invloed duidelijk te consta-

[1] LYNN SMITH: p. 710. Het schijnt aannemelijk, dat wij in de beroemde ,,lavação da igreja'', met de voorafgaande processie, die ieder jaar in Bahía plaats vindt, in de Kerk van O Senhor do Bonfim, een gekerstende tegenhanger kunnen zien van dit heidense gebruik.

teren. Het Hoogste Wezen van Angola, *Zambi* of *Nzambi*, leeft namelijk nog voort in de Macumba's van Rio de Janeiro en omstreken, onder de namen *Zambi* en Ganga *Zumba*. *Zambi-ampunga* (de Almachtige God) [1] van de Kongo, wordt ook genoemd, maar zijn naam is zo verbasterd, dat men die haast niet kan herkennen. Ook hoort men in de Macumba's wel de naam *Kalunga*, die eveneens als Hoogste Wezen kan gelden, ofschoon hij van de andere kant ook als de stamvader kan beschouwd worden. [2]

De dierenoffers en hoogontwikkelde riten der fetisch-goden ontbraken bij de Bantoenegers. In de plaats daarvan hadden zij een eredienst der doden en der voorvaderen, en het geloof in een groot aantal geesten, soms vriendelijk, maar vaker nog onvriendelijk van aard, en verder kenden zij allerlei magische gebruiken, die dikwijls als een vorm van fetischisme beschouwd kunnen worden.

Afgezien van de namen, waarover boven reeds is gesproken, is er van de oude cultus der Bantoes in de Candomblé's weinig te bespeuren. Het heet, dat hun „liturgie" uiterst arm is en dat deze bijna geheel geabsorbeerd is door die der Soedannegers. [3]

Wij zien dus, dat de Soedannegers, met hun rijkere riten, hun meerdere intelligentie, hun rijkere materiële cultuur, die zij uit Afrika hadden meegebracht, in de Candomblé's en de Macumba's de Bantoetoe negers geheel overschaduwd hebben.

Al deze heidense praktijken, vanwaar zij ook stammen, worden niet uitsluitend bedreven door hen, die met recht „zwart" worden genoemd. Ook velen, die van gemengd ras zijn, doen hieraan mee, en niet zeldzaam zijn zelfs zij die voor geheel blank doorgaan, en die zich, ten dele misschien door nieuwsgierigheid gedreven, aan deze heidense praktijken te buiten gaan.

Voor de meerderheid schijnt te gelden, dat zij dit doen met een volkomen goede trouw, waardoor zij geloven, twee heren te kunnen dienen. Zij doen geen poging om hun onderscheidingsvermogen wat harder te laten werken, en zo komen zij er zelfs toe, katholieke heiligen en heidense godheden in bepaalde opzichten te identificeren.

Wanneer men hun zou verwijten dat zij handelen tegen de geest van het christendom, zouden wij misschien hetzelfde antwoord krijgen, dat

[1] CARL MEINHOF: Afrikanische Religionen, Berlin 1912, p. 118.
[2] Zie LYNN SMITH, p. 720. Meer uitvoerige gegevens in BAUMANN: Schöpfung.
[3] Zie LYNN SMITH, p. 721.

eens door een Braziliaanse vrouw in zo'n geval werd gegeven: „Wij zijn even goed christenen als de katholieken, maar wij volgen de wetten van Moses, die offers voorschrijven van kippen, ossen en geiten.... De Bijbel heeft twee delen: het Oude en het Nieuwe Testament; wij eren allebeide.... Vóór de komst van Christus aanbad het volk God met zang en dans. David speelde op de harp, hij zong psalmen en danste voor de Heer. Ook wij hebben onze gezangen, waarvan elk zijn bijzondere betekenis heeft.... Zoals de katholieken beelden plaatsen voor hun heiligen, zo plaatsen ook wij het een of andere voorwerp, om de herinnering aan de godheden bij ons op te wekken...."[1]

Niet minder tekenend is ten slotte de wijze, waarop een dergelijke heidense godsdienstplechtigheid, misschien niet altijd, maar zeker somtijds gesloten wordt, namelijk met de zegen van de heidense priester, die zegt: „Geprezen zij God", waarop de congregatie, waarschijnlijk met volmaakte goede trouw, antwoordt: „En in alle eeuwigheid".[2]

Uit een en ander blijkt wel duidelijk, dat er onder de Brazilianen, helaas, nog velen zijn, die menen, dat zij kunnen leven volgens „het Oude" en tevens volgens het Nieuwe Testament, die het geoorloofd achten, heidense goden te vereren en aan te roepen en die zich dikwijls eerder tot hen zullen wenden dan tot de ware God, die zij niet voldoende kennen, en de heiligen, die zij niet voldoende begrijpen.

Hierover hoeven wij niet verwonderd te zijn, als wij bedenken, dat velen van deze mensen slechts enkele generaties christendom achter zich hebben, en dat het ontvangen van het heilig Doopsel voor hun voorvaderen dikwijls al te zeer het karakter droeg van een sociale verplichting. Moest niet elke heer zijn slaven, die van Afrika waren aangevoerd binnen het half jaar laten dopen, op straffe van verbeurdverklaring?

Wij moeten ons misschien verwonderen, dat ondanks dit alles de Braziliaan, ook de neger, een grote gehechtheid vertoont aan de Kerk, in zoverre dat hij per slot er altijd prijs op zal stellen, katholiek te heten en openlijk zal getuigen van zijn trouw aan de Kerk.

Bovendien kunnen wij deze hele kwestie niet onder de ogen zien, zonder te reppen over het schrijnend tekort aan priesters in Brazilië.

Terecht werd in het boven vermelde Novembernummer van „Afrika" reeds de opmerking gemaakt, dat een volk met een dergelijke priester-

[1] Geciteerd in: VALLOTTON, p. 151.
[2] LYNN SMITH, p. 723.

nood wel in bijgeloof en onwetendheid moet vervallen of moet volharden.

Het schijnt gelukkig wel zeker, dat het getal en de invloed der Candomblé's en Macumba's tanende is[1]; dit is hoopvol voor de toekomst, en zou dit nog in hogere mate zijn, als er niet zoveel andere factoren waren, waarmee wij evenzeer rekening moeten houden.

Brazilië zal, in een betrekkelijk recente toekomst, niet alleen te worstelen hebben met „survivals" van een heidendom, dat het uit Afrika heeft geïmporteerd, gevaarlijker zal misschien nog zijn de confrontatie met het industrialisme, waar velen niet tegen zullen zijn opgewassen, met Amerikaanse methoden en denkwijzen, die door de Brazilianen veelal moeilijk verwerkt kunnen worden, met het protestantisme, dat hun aan de ene kant vreemd is, al was het alleen maar, omdat het bijna geen plaats inruimt aan de Moeder Gods, aan wie elke Braziliaan gehecht is, en dat aan de andere kant toch, juist in de meest wonderlijke secten, een zekere vat op hen heeft.

En last not least kan in de toekomst het communisme een gevaarlijke bedreiging vormen, wanneer de sociale verhoudingen in Brazilië, met hun scherpe tegenstellingen tussen arm en rijk, niet grondig gewijzigd worden.

Naast het ongeloof en de onkerkelijkheid, die in de grote steden, juist als in Europa, duidelijk te constateren zijn, kunnen wij gelukkig spreken van een nieuwe geloofsbloei, die niet het minste juist in de steden te constateren valt. Voorlopig zal echter de strijd zwaar blijven voor de Kerk in Brazilië, dat de hulp van Europese priesters, en ook die van apostolisch gezinde leken uit de oude wereld niet kan missen, om uiteindelijk naar waarheid de rol te vervullen, die haar in de Kerk, als de grootste katholieke natie, hoort toe te komen.

[1] VALLOTTON, p. 146.

Ubbergen

TH. W. GELDORP S.J.

MARTELAARSAKTEN DER SOLORMISSIE

Het in het Latijn gestelde verslag van de marteldood dezer drie Dominikaner-missionarissen berust in het archief der Propaganda te Rome: Scritture riferite nelle Congregazioni Generali a. 1629, vol. 189, ff. 304-308. Een bijna gelijkluidend relaas in het Italiaans vindt men in hetzelfde volumen, ff. 292-295. Wij geven hier de vertaling van de Latijnse tekst, zoals deze ons in het afschrift van J. Kleijntjes S.J. ter beschikking stond.

f. 304 Relaas over de dood en het martelaarschap van de eerbiedwaardige paters fr. Augustinus van Magdalena uit Savoye, fr. Jo. Baptista afkomstig uit het fort van Malakka, en fr. Simon van de Moeder Gods uit de stad Cochin, allen geprofeste religieuzen uit de Orde van de H. Vader Dominicus, die gemarteld zijn om de verdediging van hun geloof in onze Heer Jesus Christus; de eerste in het jaar 1618, de twee andere op de 20ste Januari 1621.

De Moren en de christenen van Solor en omliggende plaatsen, die hun vroeger gezworen eden en hun geloof ontrouw waren geworden, waren de eerbiedwaardige pater fr. Augustinus van Magdalena zeer vijandig gezind. Hij immers was de vader en beschermer geweest van de christengemeenten, omdat hij gedurende al de tijd dat de vervolgingen der vijanden woedden en elkaar opvolgden, zijn post [1] niet had verlaten. Voortdurend lagen dan ook de mohammedanen en bovengenoemde afgevallen christenen van Solor op de loer om hem uit de weg te ruimen. Op zekere dag moest de pater op reis, en daar hij een zeearm moest oversteken, ging hij aan boord van een scheepje. Maar de mohammedanen en renegaten van La Maqueira [2], die zijn gangen hadden nagegaan, kwamen hem achterop, namen hem gevangen en voerden hem naar de plaats, waar zij gewoonlijk de schepen aan land dwingen te gaan. [3] Met touwen werd de pater vervolgens stevig op de grond vastgebonden, waarna zij een prauw op hem plaatsten, die zij heen en weer trokken, totdat hij in stukken uiteen was gereten.

v. 304 Op het einde van 1620 ging pater fr. Caspar // van de H. Geest naar het eiland Ende om er het evangelie te prediken. Pater fr. Johannes van de Annunciatie, die toentertijd vicarius was van bovengenoemde christengemeenten, wilde p. fr. Caspar van de H. Geest, die in dezelfde nieuwe christenheid verbleef, medearbeiders sturen, en zond p. fr. Jo. Baptista, vicarius van Paga en p. fr. Simon van de Moeder Gods, Vicarius van Sikka [4], om voornoemde p. fr. Caspar van de H. Geest te helpen. Beiden gingen zij aan boord van een scheepje, een kora-kora, dat hun door voornoemde pater vicarius was toegezonden benevens enige dienaren. Op hun reis moesten zij vanwege het slechte weer aan land gaan in een streek, waar

[1] O.L. Vrouw v. d. Rozenkrans te Mulivato.

[2] Lamakera op de N.O.-punt van Solor.

[3] Zeeroverij was in deze zeestraten, waar geregeld handelsvaartuigen door kwamen, een veel voorkomend verschijnsel.

[4] Paga en Sikka liggen op de Z.-kust van Flores.

de mohammedaanse bevolking (die daar Cadunares worden genoemd) ons vriendschappelijk gezind is en ontvankelijk voor het katholieke Geloof. De plaats, waar de paters zo vriendelijk door de Moren werden ontvangen, heet Lamalarra. [1] Toen het echter de Moren en renegaten van Lamaqueira ter ore kwam, dat de twee voornoemde paters zich in Lamalarra bevonden, verzamelden zij al de strijdkrachten die hun ter beschikking stonden, zowel heidenen als Moren, en ook de schepen. Zij zetten koers naar Lamalarra, waar zij de uitlevering eisten van de twee paters (want het was hun niet te doen om de bezittingen van de paters, of om hun schip en gezellen). Zij deden allerlei beloften, mits men hun wensen inwilligde en de paters uitleverde. Maar aangezien de bewoners van Lamalarra
f. 305 onze vrienden waren, waren zij niet van plan gehoor te geven aan de eisen van de vijand. // Toen deze zag, dat hij noch met sniekingen, noch met beloften iets kon bereiken, besloot hij met geweld een einde aan de zaak te maken.

Daar de Moren wisten, dat de radja van Lamalarra tezamen met zeer veel vooraanstaande personen op 3 schepen was uitgevaren om handel te drijven, wachtten zij hem op, vielen hem aan en namen hem gevangen, samen met de andere personen: in totaal 90 mensen. Daarop voeren zij terug naar de kust van Lamalarra en lieten de bewoners weten, dat men hun de twee paters moest uitleveren en dat hun gevangenen dan in vrijheid gesteld zouden worden. Anders zouden zij hen meenemen naar hun eigen land.

Heel de bevolking was samengestroomd om de gevangen te zien. En toen de vrouwen hun mannen en de kinderen hun vaders in de macht van de vijand zagen, weenden zij bitter en beklaagden hun lot. Zij baden en smeekten, dat men de paters zou uitleveren, opdat de vrouwen en kinderen vertroost mochten worden.

Toen het volk dat erbarmelijk schouwspel zag, zowel op zee waar de gevangenen zich bevonden, als op het land waar de vrouwen en kinderen stonden, besloot men de paters uit te leveren.

De paters waren er toen al van op de hoogte, wat er daar op het strand tussen vriend en vijand was overeengekomen en beslist, en daar zij wisten, wie die vijand was, begrepen zij aanstonds, dat zij slechts door goddelijke hulp levend zouden kunnen ontsnappen. En daarom spraken zij bij elkander hun biecht en wendden zich met tranen van berouw tot God onze Heer, om van Hem vergiffenis voor
v. 305 hun zonden te verkrijgen. // Zij spoorden elkaar aan het martelaarschap voor Christus onze Heer te ondergaan en daalden toen af van de plek, waar zij zich bevonden, naar het dorpsplein, waar zij zich op twee stenen neerzetten. De bevriende Moren kwamen nu naar hen toe, bonden hun de handen op de rug (het was toen al avond geworden) en leidden hen naar het strand, waar zij de gehele nacht bleven, terwijl zij elkaar moed inspraken en zich aan God onze Heer, de H. Maagd onze meesteresse en Gods Moeder, en de heiligen aanbevolen. Toen de dag was aangebroken (Maandag 18 Januari) leverde de bevolking van Lamalarra de paters uit aan de mohammedanen en afgevallen christenen van Lamaqueira, in ruil voor de 90 gevangenen. Zodra de vijanden de paters in hun macht hadden, trokken zij hun de kleren uit en maakten hun boeien los. Als getergde wolven

[1] Lamalerap op Lomblem, een eiland ten O. van Solor.

die dorstten naar het bloed van twee lammeren, sloegen zij hen in het gezicht, bespuwden hen, overdekten hun lichamen met slagen en bedreven nog andere wandaden jegens hen. ,,Gij zijt het," zeiden zij, ,,die oorlog tegen ons voert. Gij voert de christenen en Portugezen naar deze streken." Toen duwden zij de paters ieder een roeiriem in de hand en vceren terug naar hun eigen land.

Daar aangekomen bleven de paters in Lamaqueira, en ofschoon de getuigen niets mededelen omtrent hetgeen hen werd aangedaan, kan men dit makkelijk
f. 306 opmaken uit de voorafgaande gebeurtenissen. // Want als de vijand zo begerig was de paters in zijn macht te krijgen, dat hij daarvoor zelfs 90 gevangen uitwisselde, en noch hun goederen, noch de gezellen of het scheepje wilde hebben, en de paters aanstonds (zoals elders reeds gezegd werd) sloeg, schopte en bespuwde, dan kan men er van overtuigd zijn, dat de vijand, teruggekeerd in eigen land, de paters gedurende de twee dagen dat zij daar verbleven, met dezelfde onmenselijke wreedheden, hoon, smaad e.d. bejegende. Heel de bende van deze hellehonden sloeg de hand aan de dienaren Gods en vierde zo zijn haat en boze lusten bot. Op het einde van deze twee dagen voerde men de paters naar het strand van Lamaqueira, sloeg hen ieder een spijker door het hoofd en sneed hen handen en voeten af. Zo werd in de zonen vervuld, wat hun vader zo vurig verlangd had. Want toen de roemrijke Vader, de H. Dominicus eens door de ketters gevangen was genomen, en men hem de vraag stelde, wat hij zou doen als men hem daar ter dood bracht, antwoordde hij:

,,Ik zou vragen mij niet met één slag te doden, maar me eerst de armen en dan de voeten af te hakken, en daarna mijn romp achter te laten, dat zich in zijn eigen bloed zou baden en wentelen." Dit verlangen werd bewaarheid in deze beide paters. Na hun hoofden afgehakt te hebben openden de beulen hun lichamen,
v. 306 haalden de lever eruit, // sneden die in stukjes, kookten ze samen met een geitenlever en aten dat op. Zo gaven zij uiting aan hun haat jegens de twee paters. Hun lichamen werden gevierendeeld en rondgedragen door hun landstreek en aangrenzende gebieden met muziek en gebruikelijke festiviteiten, alsof zij een lang begeerde overwinning hadden behaald.

Na enige dagen verschenen de drie eerbiedwaardige paters, waarover wij boven spraken, nl. pater fr. Augustinus van Magdalena, die door dezelfde Moren in 1618 uit haat jegens het Geloof was vermoord, pater fr. Jo. Baptista en fr. Simon van de Moeder Gods, in hetzelfde Lamaqueira. Zij waren gekleed in witte gewaden en werden door de gehele bevolking gezien. Want daar een groot rumoer ontstond stroomden allen tezamen, en aanschouwden degenen, die zij zelf hadden gedood, weer in levenden lijve; duidelijk waren zij te herkennen. Men wachtte, of zij iets zouden zeggen, maar de Zaligen zeiden niets, bleven geruime tijd staan zodat een ieder hen goed zou kunnen zien en herkennen, en verdwenen toen. In het dorp en het land van Lamalarra, waar de paters gevangen waren genomen, verschenen in een nacht na hun marteldood, twee brandende fakkels boven de stenen, waar men hen geboeid had, en vanwaar men hen had weggeleid in de handen van de vijand. Zo wilde God aan die mohammedanen het glorielicht laten zien, dat genoten werd
f. 307 door de zielen van hen, wier lichamen // zij kort tevoren aan hun vijanden hadden uitgeleverd om voor Christus geslachtofferd te worden.

De hoofden der zalige dienaren Gods werden door de Hollanders, die in het fort

van Solor verbleven, opgevraagd (naar men zegt omdat zij door medelijden bewogen waren) en met eerbied begraven in de kerk van de H. Johannes in hetzelfde fort, wat wel een contrast vormde met hun perfide gewoonten. [1]

Al het bovenvermelde staat vast en blijkt uit het Summarium der getuigen [2] en uit de officiële brieven, die vanuit Indië door ernstige en geloofwaardige personen werden opgestuurd. Dit werd naar waarheid er aan ontleend, opdat de religieuzen van St. Dominicus God onze Heer dank zouden zeggen, in het bijzonder voor de weldaad door God aan ons bewezen, door ons in deze drie zaligen mede te willen onderscheiden en te eren, juist in een tijd waarop in die gewesten de naam van christen geminacht werd, en opdat zou blijken en erkend worden, hoe wonderbaar God in zijn heiligen is. [3]

RECTIFICATIE

Door een gelukkige omstandigheid waren wij in staat de Portugese tekst van Balthasar Diaz' brief te vergelijken met de Nederlandse vertaling, die wij onlangs in dit tijdschrift publiceerden (Het Missiewerk, 32 (1953), 113-115). Hierbij bleek ons, dat de passage die betrekking heeft op de afvaarten naar Timor, in Kleijntjens' weergave niet geheel feilloos is vertaald. In de Portugese tekst immers lezen wij:

,,A este Solor e Timor partem daqui em duas monçoens, scilicet: huma no fim de Setembro e outra na entrada de Janeiro, e o mesmo de la vem duas vezes no anno, scilicet: en Junho e em Outubro."

G.

[1] De commandant van het fort en zijn onderbevelhebber, Thomas Dayman en Jan de Hornay, gingen naderhand over tot het katholiek geloof.

[2] ,,Summarium testium" in het algemeen archief der Dominikanen, S. Sabina, Rome, Bn. 79.

[3] Het proces ter zaligverklaring dezer drie paters werd in 1650 te Rome gevoerd, samen met dat van drie inheemse jongelingen (Salvatore en Pietro de Carvalhaes, Emanuele de Lima), die in 1614 te Numba, op het eiland Ende, door de Hollanders omwille van het Geloof gedood werden.

Boekbespreking

Walter Holsten: *Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft*, 208 S., Uitg.-Mij. Het Wereldvenster, Baarn 1953.

Godsdienstwetenschap en zendingswetenschap als een eenheid te behandelen, zoals dit boek beoogt, is niet iets, dat van zelf spreekt. Een mogelijkheid om zulks te doen op de bodem van de theologie ziet Sch. slechts dan als genoemde wetenschappen van haar oorspronkelijke band losgemaakt en op nieuwe basis gesteld worden.

In het eerste hoofdstuk: Das geschichtliche Erbe (blz. 9–42), zet Sch. uiteen, dat naar zijn mening de godsdienstwetenschap aan de Aufklärung haar ontstaan dankt en de zending aan het piëtisme. Deze geschiedkundige oorsprong van godsdienstwetenschap en zending verklaart haar erfelijke belasting, m.a.w. de omstandigheid, dat beider verhouding tot elkaar niet duidelijk is. De hieruit voortspruitende moeilijkheden kunnen overwonnen en de eenheid of saamhorigheid van godsdienstwetenschap en zendingswetenschap kan gewonnen worden en daarmede tevens haar inschakeling in de theologie bereikt, als zij uit de ban van haar oorsprong bevrijd en op een nieuwe basis gesteld worden.

In het tweede hoofdstuk: Grundlegung (blz. 43–84) betoogt Sch. vooreerst, dat het kerygma de gemeenschappelijke vooronderstelling van godsdienstwetenschap en zendingswetenschap is. En onder kerygma verstaat hij: „das neutestamentliche Kerygma, die Botschaft von dem entscheidenden und zur Entscheidung rufenden Handeln Gottes in Christus" (blz. 43). Vervolgens neemt hij de reformatorische opvatting van de mens, nl. hominem fide justificari, als uitgangspunt van de godsdienstwetenschap, waarbij hij opmerkt, dat niet slechts de godsdienstwetenschap van de evangelische theologie zich op een bepaalde opvatting van de mens baseert. Ten slotte beschouwt hij het kerygma en de mens volgens reformatorische opvatting als de beide kernpunten van de zendingswetenschap; hieraan ontlenen zowel de zendingsgeschiedenis als de systematische zendingsleer haar theologisch karakter.

Van dit standpunt uit worden dan in het derde, resp. vierde hoofdstuk de voornaamste vraagstukken van de godsdienstwetenschap en van de zendingswetenschap aan de orde gesteld. Dat de uiteenzettingen met betrekking tot de godsdienstwetenschap (natürliche Offenbarung und Religion; die Geschichtlichkeit der Religion; theologische und nichttheologische Religionswissenschaft) aanzienlijk korter zijn uitgevallen (blz. 85-115) dan die met betrekking tot de zendingswetenschap (blz. 116-201), hangt niet slechts met Sch. persoonlijke voorkeur samen — deze kan o.a. blijken uit de niet zelden letterlijke overname van reeds vroeger verschenen artikelen —, maar is hoofdzakelijk te wijten aan de stand van de desbetreffende wetenschap zelf. Terwijl immers in de zendingswetenschap een theologische behandeling der vraagstukken op bepaalde punten reeds ingezet heeft, is de godsdienstwetenschap nog slechts ternauwernood hieraan toe, zodat Sch. in dit opzicht zich hoofdzakelijk moet bepalen tot de nog te vervullen taak, onder erkenning overigens van hetgeen reeds door de niet-theologische godsdienstwetenschap gepraesteerd werd.

Met opzet heb ik bij deze korte weergave van de inhoud van dit ernstig boek telkens het woord zendingswetenschap gebezigd, omdat Sch. op uitgesproken reformatorisch standpunt staat en dientengevolge aan de katholieke missieweten-

schap, waarbij de zaken enigszins anders liggen, niet of nauwelijks aandacht schenkt, zoals trouwens ook uit de rijke literatuur-opgave blijkt; zo is hem o.a. op blz. 34 blijkbaar ontgaan, dat van het bibliographisch standaardwerk, Bibliotheca Missionum, naast de reeds voor de oorlog verschenen en door hem gesignaleerde elf delen, sindsdien nog vier — vóór de publicatie van het onderhavige werk minstens drie — omvangrijke delen het licht hebben gezien. Dit neemt niet weg, dat men ook op katholieke zijde dit boek met vrucht zal kunnen lezen en met bepaalde beweringen gaarne accoord gaan; vooral zal men waardering kunnen hebben voor de consequente wijze, waarop de vraagstukken vanuit de protestants-theologische gedachtenwereld worden benaderd.

Nijmegen A.M.

RICHARD MOHR: *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie* (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. von Dr. Marcel Reding, Bd. 4), 190 SS., Max Hueber Verlag, München 1954.

HET is een teken van een ruim inzicht in de problematiek, dat een „handboek voor moraaltheologie" ook een deel wijdt aan de christelijke ethiek in het licht van de ethnologie. Eerlijk gezegd is de uitwerking, zoals die thans voor ons ligt, meer een beschouwing van de ethiek van de natuurvolken in het licht van de christelijke zedenleer geworden! De ethnoloog is allereerst aan 't woord. De behandeling van deze zo moeilijke stof, door prof. R. Mohr van de universiteit van Nijmegen hier ondernomen, mogen we echter geslaagd heten; hij heeft hiermede op de eerste plaats bereikt dat men met meer waardering en begrip staat tegenover het zedelijk leven en de zedelijke opvattingen van de natuurvolken en vervolgens heeft hij gewezen op verschillende algemeen-menselijke en daardoor algemeen-geldende normen in onze christelijke zedenleer, waardoor deze ook langs de empirische weg van de volkenkunde een grotere natuurlijke overtuigingskracht ontvangen.

Zijn taak was een niet gemakkelijke, omdat men voor een juist begrip van de zedelijke opvattingen bij de primitieven noodzakelijk heel hun cultuurleven in de beschouwing moet betrekken. Dan komt men voor een keuze te staan: òfwel kan men de cultuurhistorische òfwel de functionele richting kiezen. Begrijpelijkerwijze heeft de schr. de laatste gekozen, omdat de eerste op het terrein van de ethiek te veel vóór-studie zou vereisen om boven het vlak van het hypothetische uit te komen. Wanneer men echter de ethiek functioneel plaatst in het geestesleven van de primitieven, varieert deze positie wel sterk naargelang de „cultural setting" van het betreffende volk; hierop is natuurlijk de schr. in het korte bestek van zijn uiteenzetting niet kunnen ingaan; hij neemt de „primitieven" als groep en illustreert de verschillende ethische aspecten telkens door diverse voorbeelden te ontlenen aan verschillende volken; hij deelt daarbij de primitieve volken in naar hun wereldbeschouwing en hun karakter, nl. in het religieuze en het magische, het intraverte en het extraverte type; op de basis van dit scherp onderscheid ontleedt hij dan empirisch de psychologische grondtrekken van het ethos van de primitieve mens. Hij behandelt het schuldbewustzijn en het offer in de zin van de symbolische beleving van het oer-mysterium, waarbij een godheid door de mensen

is gedood (naar de opvattingen van Ad. E. Jensen); de verzoening van deze schuld heeft plaats door een symbolische herhaling van deze dood en door de nuttiging van deze godheid. In dit licht verklaart schr. de initiatieriten als verzoenings- en reviviscentie-riten. Het ethos wordt gemanifesteerd in de taboe-voorschriften. R. Mohr maakt daarbij wederom onderscheid tussen het religieuze en het magische taboe; uit de primitieve opvatting omtrent het taboe verklaart hij dan hun bewustzijn van de zonde, want zonde is voor de primitieve mens allereerst een overtreding van het taboe.

Wanneer schr. vervolgens het eigenlijke terrein van de ethiek betreedt, beperkt hij zich tot de sexuele ethiek met een korte bespreking van de moord. Vanzelfsprekend is de sexuele ethiek van het grootste belang en niet het minst in het leven van de primitieven; toch missen we in zijn uiteenzettingen ongaarne de andere aspecten van het zedelijk handelen, zoals de gezinsethiek, de sociale ethiek, die van de rechtvaardigheid en het eigendomsrecht enz. De sexuele ethiek wordt uitvoerig en onder diverse gezichtspunten besproken, o.a. de incest-verhouding, de maagdelijkheid, defloratie, huwelijkstrouw, onderlinge verhouding van sexen, waardering van het sexuele, schaamtegevoel en het kledingvraagstuk, dat schr. in verband brengt met het taboe, waaronder het sexuele versluierd ligt. Door heel het boek heen neemt hij bij elke beschouwing het onderscheid tussen de religieus-bovenwereldse en de magisch-wereldse sfeer als grondslag, een onderscheid, dat vooral met betrekking tot de christelijke ethiek en de adaptatie verhelderend werkt. Ten slotte bespreekt schr. nog de vergelding in het hiernamaals en het verband tussen zedelijkheid enerzijds en zeden en gewoonten anderzijds. In verband met deze studie mogen we nog verwijzen naar de publicaties van prof. H. Th. Fischer, o.a. The Concept of Incest in Sumatra, in: American Anthropologist, Vol. 52, No. 2 (1950) en Huwelijk en huwelijksmoraal bij vreemde volken (Utrecht 1952).

Nog een enkele opmerking wil ik hieraan toevoegen: in zijn bespreking van het mysterium als kern van het ethos geeft R. Mohr soms formuleringen, die op zich wellicht verantwoord mogen zijn, doch die, als ze door een christelijk denker zijn neergeschreven, toch op z'n minst gewaagd lijken en bepaalde conclusies insinueren, waaraan men in een boek over „Christliche Ethik im Lichte der Ethnologie" niet voorbij mag gaan. Laat ik een voorbeeld geven; op blz. 43 staat: „Es gibt Handlungen der Menschen, z.B. solche geschlechtlicher Art oder Töten, über die Gott erzürnt ist. Er schickt dafür entweder persönliches Unglück, namentlich den Tod, oder allgemeines Unglück in Form von Katastrophen nach Art der Sintflut. Diese drohen die ganze Menschheit wegen der Sünde zu vernichten. Sind solche Handlungen vorgekommen, dann muss schnellstens eine religiöse Zeremonie vorgenommen werden. Diese Zeremonie besteht in einem Sündenbekenntnis in Verbindung mit der Opferung eines Sündenbockes. Das Opfer wird geschlachtet, und anschliessend findet eine Kommunion mit seinem Fleische statt. Diese ganze Zeremonie ist dabei nur symbolisch. Sie ist die Darstellung eines Vorganges, der in der Urzeit stattgefunden hat in Verbindung mit der Sünde, um die es sich hic et nunc handelt. Damals wurde ein göttliches Wesen, „der Sohn Gottes" getötet, um durch seinen Tod die Verbindung zwischen Gott und dem in Sünde gefallenen Menschen wiederherzustellen." Wanneer men

zulke formuleringen geeft, zijn het duidelijke zinspelingen op een openbaringsgegeven, het christelijk mysterium en verwacht men van de schr. dan ook zijn christelijk standpunt in deze kwestie. R. Mohr laat zijn lezers in het onzekere, laat hen zelf de conclusies trekken. Ik meen, dat hij in de precaire kwestie van heidens-christelijk mysterie zelf ook de oplossing had moeten geven, ofwel het anders had moeten formuleren.

Het geheel getuigt echter van een grote objectiviteit in deze moeilijke en nog zo weinig bewerkte materie; het is een aanwinst, niet alleen voor de ethiek, doch ook voor de ethnologie.

Tilburg P. GREGORIUS O.F.M.Cap.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden, begründet von FRITZ KERN; zweiter Band: *Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen*, 655 S., Francke-Verlag, Bern 1953.

DIESER zweite Band des grossangelegten deutschen Geschichtswerkes Historia Mundi wirft ein Problem auf, das heute Kulturgeschichtler, Historiker, Ethnologen und Prähistoriker vordringlich beschäftigt, die Entstehung der alten Hochkulturen: Wie ist es dazu gekommen, dass bestimmte Völker einen sehr hohen Stand der äusseren Kultur erreichten, während andere äusserlich wenigstens auf niedrigem Kulturstand stehen blieben? Von welchen Grundlagen aus und unter Einwirkung welcher Faktoren haben sich die ersten Hochkulturen entwickelt? Gehen alle diese Hochkulturen auf eine Quelle zurück, oder hat die Entwicklung an verschiedenen Stellen der Erde eingesetzt?

Mit diesen zunächst theoretisch-wissenschaftlichen Fragen hängt dann noch ein affektiv-praktisch ausgerichtetes Problem zusammen, das den verworrenen Ereignissen unserer Zeit seinen Ursprung verdankt: Ist die Entwicklung zur Hochkultur für die Menschheit in jeder Hinsicht ein Segen gewesen, und wird die heute so eifrig proklamierte „Erhöhung des Lebensstandards" für „zurückgebliebene" Völker in der Zukunft unbedingt einen Segen bedeuten?

Alle diese Fragen können unmöglich auf deduktivem Wege, durch mehr oder weniger philosophische Erwägungen richtig beantwortet werden. Das ist nur möglich, wenn man die Tatsachen feststellt und durch historische Durchdringung sprechen lässt.

Wie weit man auf diesem Wege heute gekommen ist, das zeigt der vorliegende Band, der die Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen darlegt, wie sie die Tatsachen aufzeigen. Wie im ersten Bande so kommen auch hier wieder hervorragende Fachleute der einzelnen Gebiete zu Wort und verbürgen den Wert der einzelnen Abschnitte des Buches.

Zweifellos liegen die Grundlagen der hochkulturlichen Entwicklung im Neolithikum, in der jüngeren Steinzeit. Darum wird diese prähistorische Periode zunächst einmal ausführlich behandelt. Besonders kennzeichnend ist für sie, dass sich immer mehr eine produzierende Wirtschaftsform gegenüber einer davor ancheinends ausschliesslich herrschenden aneignenden durchsetzt. Allerdings sollte man von einer Produktions*stufe* nicht sprechen, wie das Karl Narr tut. Darin liegt doch wohl der Gedanke einer einlinigen, gesetzmässigen Evolution, von der

keine Rede sein kann. Die aneignende Wirtschaft hat sich ja bei einzelnen Völkern bis in unsere Zeit erhalten.

Bei spätneolithischen Kulturen kann man vielfach im Zweifel sein, ob man sie noch zu den Tiefkulturen rechnen kann. Eine einigermassen klare Scheidung zwischen Hoch- und Tiefkulturen ist wenigstens für diese Zeiten nur möglich, wenn man den Begriff ,,Hochkultur'', wie das auch hier geschieht, einschränkt auf Kulturen, die bestimmte Formen des Zusammenlebens aufweisen, deren besonderes Merkmal der Grossstaat ist. Ohne Zweifel hat das Aufkommen der produzierenden Wirtschaftsform eine Haltung gegenüber der Welt befördert, die wir als kapitalistisch im weitesten Sinne bezeichnen können. Eine solche kann bei der einfachsten Form des Sammelns der täglichen Nahrung nicht aufkommen. In dieser geistesgeschichtlichen Wandlung liegt wohl einer der Faktoren für die Entstehung der Grossstaaten durch soziologische Vorgänge der Schichtung in der Struktur der Gesellschaft und der Berührung und Überschichtung von Völkern verschiedener Kultur. Auf der anderen Seite haben offenbar aber auch Faktoren religiöser und-oder magischer Art die Entwicklung der Grossstaaten und damit der Hochkulturen eingeleitet. Hier ist der Staat die Darstellung des kosmischen Weltbildes in den menschlichen Verhältnissen mit dem König als ,,magischem Gottmenschen'' an der Spitze. Ob diese beiden Faktoren zu zwei verschiedenen hochkulturellen Phänomenen geführt haben, das kann man vorläufig nur vermuten aus den in diesem Bande vorgelegten Tatsachen.

Es ist ein besonderer Vorzug der vorliegenden Darstellung der alten Hochkulturen, dass die Autoren gerade die geistigen Kräfte aufzuzeigen versuchen, die bei ihrer Entstehung und Entfaltung wirksam waren. Dabei wird eine merkwürdige Übereinstimmung und Einheitlichkeit sichtbar, ob es sich nun um ägyptische, sumerisch-akkadische, babylonisch-assyrische, syrische, phönizische-palästinensische, kleinasiatische, indische, chinesische oder amerikanische Hochkulturen handelt, die alle in ihren wesentlichen Zügen und ihrer historischen Entfaltung ausgezeichnet dargestellt werden. Man gewinnt den Eindruck, dass für die Entstehung der Hochkulturen überhaupt nur ein oder höchstens zwei Ausgangspunkte in Frage kommen.

Eine besonders ausführliche Behandlung erfährt im Rahmen des vorliegenden Bandes die Religionsgeschichte Israels durch Walter Eichrodt (Basel). Es hat das seinen Grund wohl darin, dass gerade die Religionsgeschichte dieses Volkes für die spätere Entfaltung der Geschichte unter dem Einfluss des Christentums von besonderer Bedeutung ist. Das Eigenartige, aus dem Rahmen der anderen vorderasiatischen Hochkulturen Herausfallende im religiösen Bilde Israels wird hier gut herausgestellt, obwohl man in vielen anderen Dingen mit der Darstellung Eichrodts nicht übereinstimmen kann.

Auch dieser Band ist wieder mit einem ausgezeichneten Anhang — Schrifttum, Personen-, Sach- und Ortsregister, einigen instruktiven Karten und einer guten Zeittafel — versehen und stellt wissenschaftlich wie buchtechnisch eine vortreffliche Leistung dar.

Nijmegen R. J. MOHR

M. VAN OSS C.I.C.M.

FERDINAND H. HAMER, MISSIONARIS IN OOST-MONGOLIË

Eerste Periode Februari 1866—November 1869

VAN de dertien jaren, dat Ferdinand Hubertus Hamer „gewoon missionaris" geweest is — in 1878 werd hij apostolisch vicaris — was hij van Februari 1866 tot November 1869 en van Maart 1873 tot September 1878 werkzaam in Oost-Mongolië. Van deze jaren zijn de eerste twee ons het best bekend uit zijn uitvoerige correspondentie met Theophiel Verbist, de stichter van de Congregatie van Scheut, die toen provicaris was van Mongolië. Aan de hand van deze tot dusver weinig benutte brieven zullen wij Hamers werkzaamheid en ontwikkeling chronologisch behandelen en tevens wijzen op enige eigenaardigheden van de missiemethode in dit gedeelte van Mongolië.[1]

Bij de gebiedsverdeling, welke ingevolge de opdracht van de kardinaal-prefect der Propaganda tussen de vertegenwoordiger der Lazaristen, Géraud Bray, en de nieuwbenoemde provicaris Verbist moest plaats hebben, werd Oost-Mongolië onmiddellijk aan de zorg van de missionarissen van Scheut overgedragen.

In de volksmond werd dit gebied reeds toen Jehol genoemd; later zou het als provincie officieel die naam krijgen. Als grenzen kan men aannemen: de Grote Muur in het Zuiden, de „Paalweer" in het Oosten, de rivier Siramoeren in het Noorden en het Hsingangebergte in het Westen. Het besloeg een oppervlakte van ongeveer 150.000 km².

Het aantal bewoners — waarvoor helemaal geen officiële gegevens aanwezig waren — schatte men op 12 millioen, wat wel aan de hoge kant is.

Daar de Lazaristen dit gebied het eerst wilden verlaten, was het zaak, dat een der op 6 December 1865 aangekomen missionarissen zo spoedig

[1] Wij maakten gebruik van de volgende brieven van Hamer aan Verbist: 27 Febr., 8 Maart, 12 April, 21 April, 15 Mei, 4 Juni, 19 Juni, 8 en 9 Sept., 29 Oct. 1866, Febr., 13 Maart, 21 Mei, 11 Juni en 15 Aug. 1867; en van de brief van Hamer aan A. Consen S.J. van 8 September 1866.

mogelijk er heen ging. De jongste van hen, Ferdinand Hamer, werd hiervoor door Verbist aangewezen. Enige maanden later zou Alois van Segvelt, die zoveel als de provinciaal van Oost-Mongolië was, naar zijn post gaan.

Alvorens te vertrekken schreef Van Segvelt de status animarum, welke Bray had achtergelaten, zorgvuldig over, zodat wij een gedetailleerde opgave hebben van de, in het Frans vertaalde, namen van plaatsen waar er christenen waren, met aangifte van het aantal christenen en catechumenen.[1] Voor het gehele gebied onderscheidde Bray vijf districten. Deze kwamen wel niet helemaal overeen met de onderprefecturen, maar zij vielen er toch ongeveer mee samen. Soms werden ze ook aangeduid naar de voornaamste missiepost. Op het gebied van Chaoyang woonden er 1199 christenen en 15 catechumenen. De missionaris had een woonhuis te Miao-eulkow. Op het gebied van Chienchang waren er 328 christenen en 121 catechumenen. Pingchuan wordt niet als afzonderlijk district vermeld. De 24 christenen en 16 catechumenen van deze streek zijn bij Lanping ondergebracht. Jehol en Lanping samen telden 257 christenen en 100 catechumenen. Op het gebied van Chihfeng lagen er twee districten: Heishui (de Vallei der Zwarte wateren) met 988 christenen en 8 catechumenen en Pieliekow (de beroemde ,,Gorges Contigues'' van Huc) met 676 christenen en 4 catechumenen. In totaal waren er 3286 christenen en 268 catechumenen. Er waren 48 z.g. chrétientés, dat is plaatsen waar er een kleinere of grotere groep christenen woonde, variërend van 6 tot 281 per groep.[2]

In de steden waren er tengevolge van de vroegere vervolgingen weinig of geen christenen. Dezen woonden bij voorkeur in afgelegen bergvalleien. De verdragen met Frankrijk in 1858 en 1860 hadden vrijheid van godsdienst gebracht: missionarissen mochten in het binnenland verblijven, zij mochten kerken en scholen oprichten en de Chinezen stond het vrij de christelijke godsdienst te omhelzen en te belijden. Nog lang echter zou de ontwikkeling der missie de terugslag van het vroegere isolement ondervinden. De christenen bleven leven aan de

[1] Hij gaf die uit in een brochure *Les Missions Belges en Mongolie. Coup d'oeil sur l'établissement du Christianisme à Pékin et en Mongolie*, Brussel 1866.

[2] Voor zover beschikbare gegevens dat toestonden, werd het werk der vroegere missionarissen in Mongolië beschreven in *Overzicht van de Katholieke Missie in Mongolië voor 1865*, in H.M. 27 (1948), 129-146; 29 (1950) 2-20.

rand van de Chinese maatschappij. Het landsbestuur liet hen bestaan, niet uit welwillendheid, maar uit vrees moeilijkheden te krijgen met de Franse minister, die bij eventuele molestaties van missionarissen of christenen als hun beschermer optrad.

Op 25 Januari 1866 waren Ferdinand Hamer en de pasgewijde priester Petrus Lin uit Siwantze vertrokken. Na een zware reis, midden in de Mongoolse winter, door een bergachtige streek — onderweg „een schouwspel voor engelen en voor mensen" — kwamen zij op 3 Februari te Laohukow aan. Zij betrokken er de koude kamer, welke voor de passerende missionaris tot verblijf was ingericht en tegelijk als sacristie gebruikt werd. De daar gebouwde kapel zag er miserabel uit: de liturgische gewaden, waarvan een stel van elke kleur aanwezig was, waren zeer onderkomen evenals de kruisweg en andere sieraden.

Hamer noteerde de aanwezige boeken: 1 ex. *Homo Apostolicus*, een handboek van theologie, 3 exemplaren van de *Navolging*, 2 van de Romeinse catechismus en 2 van de catechismus van het Concilie van Trente, 2 bijbels en 6 Chinese boeken. In één van de boeken was te lezen „Ex libris Patrum Societatis Jesu". Het dorp was gelegen in een enge vallei nauwelijks 50 stappen breed. „Ik beken eerlijk, schrijft Hamer, dat ik er helemaal niet graag zou wonen."

4 Februari brachten de missionarissen de Zondag bij de christenen door. De volgende morgen ging Hamer mis lezen in een afgelegen dorp — hij was om 4 uur vertrokken en er om 10 uur aangekomen — waar een catechist uit Siwantze onderricht gaf aan 150 catechumenen. Vanuit Laohukow reisden zij op 7 Februari verder, nu in noordelijke richting, naar Machiatze dat zij op 14 Februari bereikten. Daags daarna was het Chinees Nieuwjaar. Met de laatste onzen zilver van het reisgeld beloonde Hamer de muzikanten, die de priesters een concert waren komen brengen. Hier wachtte hem de Chinese Lazarist Vincent Fan.

In dit district beschikte de missie slechts over één kapel, een eenvoudig Chinees huis — „de muren zijn van aarde, de ruiten van papier" — en een woonhuis van de missionaris, bestaande uit twee nette vierkante kamers, tussen beide een vestibule of atrium, wat ons als wij daar vertoeven als refter en recreatie dient.

Omdat op meerdere plaatsen de jaarlijkse „missie" nog niet gegeven was, werd besloten hieraan de vastentijd te besteden. Voor Hamer was het een zwaar offer, dat hij wegens zijn onkunde van de taal daarbij niet kon helpen en als „een eenvoudige gast" op kosten van de christenen

moest leven. Vooral in de drukke dagen vóór Pasen, toen hij zag hoe christenen twee dagen moesten wachten op hun biechtbeurt, had hij de „bekoring" om ook biecht te horen. Alleen de bedenking, dat hij, ofschoon hij voldoende meende te verstaan voor de geldigheid van de biecht, de mensen niet kon onderrichten en deze misschien ongeruster van hem zouden weggaan dan ze gekomen waren, hield hem ervan terug.

Na met alle mogelijke luister en „geheel volgens de rubrieken" de Paasplechtigheden gevierd te hebben vertrokken Hamer en Lin — Fan was al eerder voor een bediening weggeroepen — op Woensdag 4 April naar Kulitu, het einddoel van de reis en de voorlopige standplaats van de missionaris. Zij werden afgehaald door enige christenen met een wagen met zes paarden bespannen. Donderdag vier uur waren zij aan de vallei Tasikow, waar de kerkmeesters en het corps muzikanten hen verwelkomden, en onder muziek en vreugdeschoten trok de stoet het dorp binnen.

De kerk was „als een lange schuur"; het altaar, als het zo mag genoemd worden, een lange tafel met papier beplakt. De vrouwen zaten in de kerk achter de mannen door een ballustrade gescheiden. Vroeger hadden zij een aparte afdeling, waar zij door de mannen niet gezien konden worden. Deze was echter door Bray gesloten „dewijl Z.Eerw. misschien meer conformiteit met Europa erin wilde brengen". Hamer voelde er veel voor dit „atrium mulierum", zoals hij het noemde, in zijn vroegere vorm te herstellen „zodat de vrouwen niet in één schip met de mannen zitten". Het woonhuis van de missionarissen, gebouwd door Joseph Gabet C.M., bestond uit vier kamers, geriefelijk ingericht om de gewoonlijk rondreizende priesters 's zomers gelegenheid te geven hier wat te rusten, hun retraite te doen enz. Het weeshuis, twee jaar te voren door Bray gebouwd, was in een „tamelijke toestand": twee lange, grote kamers en een keuken. Een oude weduwe en een jonge maagd hadden er het toezicht over 19 kinderen.

Behalve voor de netelige kwestie van de boedelscheiding met de vroegere missionarissen, van wie Fan was achtergebleven — sommige voorwerpen behoorden aan de missie, andere waren persoonlijke eigendom van de missionarissen of van de Congregatie, weer andere behoorden aan de plaatselijke missiepost — stond Hamer al gauw voor een moeilijke beslissing aangaande het zenden van candidaten naar het seminarie van Siwantze.

Na veel wikken en wegen besloot hij, twee candidaten naar het seminarie te laten gaan. Dezen reisden op 17 April met Fan naar Peking en zouden daar in het seminarie worden aangenomen. Tegelijk met hen vertrok Lin om zijn werk in Machiatze voort te zetten.

Hamer had er wel tegen opgezien om alleen achter te blijven. Er kon immers van alles gebeuren. Toch hoopte hij daardoor ook meer in de gelegenheid te zijn om de taal te leren. Priester Lin had niet veel tijd over gehad om Hamer daarin te onderwijzen en sprak ook liever Latijn met hem. Nu zou Hamer wel gedwongen zijn om Chinees te spreken. 'n Maand later was hij blij met de resultaten: „Deo cooperante et adjuvante waren mijn progressen uitmuntend, zodat ik van de ene kant pater Lin verwachtte om hier met de missiën te beginnen, van de andere kant hoopte, dat hij nog wat zou uitblijven, omdat ik er zelf plaisir in had, zo goed als ik vooruitging".

De terugkomst van Lin was echter ook gewenst, omdat Hamer op reis moest naar Van Segvelt, die, 17 April uit Siwantze vertrokken, op 5 Mei in Miao-eulkow (de Pagode) was aangekomen. Was dit bezoek van een confrater voor Hamer een behoefte, voor Van Segvelt was het een noodzaak.

Beiden hadden met eenzelfde edelmoedigheid hun missieroeping gevolgd, maar er was een opvallend verschil in de manier, waarop zij hun loopbaan begonnen en zich aan hun nieuwe omgeving aanpastten. De reis van Hamer naar zijn missiepost was zwaar geweest, maar hij schreef er over als over „18 dagen vacantie", terwijl Van Segvelt Verbist beklaagde, als hij ook eenmaal die reis zou moeten ondernemen: „Ah quel chemin terrible! . . . Je suis arrivé, moi, tout meurtri et fatigué; j'ai fait deux tiers de la route à dos de cheval ou de mulet. En quel état vous recevrai-je un jour?" In de herbergen kon Van Segvelt wegens de onzindelijkheid en het ongedierte niet slapen en bracht daarom de nacht door op zijn kar. Hamer vond een Chinese herberg ook niet prettig, maar hij prefereerde toch zijn moede ledematen op de bedoven te laten rusten „en als ik thuis kom, maak ik groot toilet en duw alle kleren in het water, zodat de slachting in eens heeft plaats gehad". Van Segvelt had de behoefte om zijn vroegere levenswijze voort te zetten en had b.v. een kelder laten maken met een paar wijnbakken. Hamer merkte daarbij lachend op, dat deze maar een defect had: de deur was te klein en er zou maar een half stuk wijn in eens door kunnen. Hij verzocht daarom de superior maar halve stukken te zenden! Wat het eten betreft

schrijft Hamer, dat hij nog voor geen enkele schotel heeft stilgestaan. Een goede tafel zal hij heel zijn leven waarderen en hij zal er zelf uitmuntend voor kunnen zorgen. Hij vond het echter jammer, dat Vrankx in een brochure geschreven had over wat Hamer „het epicurisme" noemt.[1] „Ik eet in de zomer schapenvlees, in de winter varkensvlees, waarbij op feestdagen een kip komt . . . En het gebruik van wijn was mij zelfs op feesten als Pinksteren en Kerstmis onthouden . . . Ik beklaag mij echter niet en ben volkomen tevreden met hetgeen ik heb". Ik dejeuneer 's morgens om 9 uur à la fourchette en dineer 's middags om 4 uur . . . mijn deur gaat 's avonds om 6 uur op nachtslot; daarna komen twee Chinezen met mij praten en zo leer ik Chinees".

Hamer zou heel zijn leven de „keurige Hollander" blijven die netjes was op zijn kleren en zijn kamer in orde hield, maar hij zal zich toch ook kunnen schikken in zijn nieuwe omgeving. In de eerste maanden was de voortdurende aanwezigheid van nieuwsgierigen „voor zijn afgetrokken Hollands karakter bijna ondragelijk". „Nu ik echter de Chinezen versta en wat mee kan praten en ook wat van mijn Hollands karakter heb „gechineest" om alles voor allen te worden is met de genade Gods het leven mij zo genoegelijk, dat ik voor nog zoveel niet naar het vaderland zou willen terugkeren", schreef hij 8 September 1866 aan de pastoor van de Ignatiusparochie te Nijmegen. Op het einde van het jaar zou hij wel graag een Europese confrater bij zich gehad hebben. Hij kon er zich echter goed bij neerleggen, toen dit onmogelijk bleek. Het voornaamste was, dat er een priester was te Machiatze en een te Kulitu, zodat de christenen goed verzorgd konden worden. „Maar mij dunkt, dat het voor dominus Van Segvelt goed zal zijn een collega bij zich te hebben, want Z.E. kan zijn plaisir daar best op. Kon ik hem een part van 't genoegen meedelen, dat ik hier heb, ik zou nog genoeg overhebben om mijn weg te doen". De reden van dit verschil van aanpassing, als ik 't zo mag noemen, ligt m.i. hoofdzakelijk, zo niet uitsluitend, in het verschil van leeftijd, waarop beiden naar China zijn gegaan: Hamer was 24 jaar en kwam recht van het seminarie, terwijl

[1] Vranckx had in een brochure een opsomming gegeven van het gevogelte, dat te Siwantze tegen geringe prijs te koop was en was Hamer vóór geweest met op te merken: „Vous allez me trouver excessivement épicurien pour un missionnaire, mais je ne vois pas pourquoi on se gorgerait d'avoine et de millet quand on peut se procurer des choses qui ne sont ni moins bonnes ni plus chères" (Aldus Vranckx in *Voyages de Bruxelles en Mongolie*, eerste deel, p. 59, (Brussel 1873), wat naar ik meen een herdruk is van de vroegere brochure).

Van Segvelt bijna 40 was en bijna een heel kapelaansleven achter de rug had.

Toen Hamer acht dagen bij Van Segvelt was geweest — hij was 21 Mei er heen gegaan — schreef hij, dat hij „meer dan voldaan" was over het bezoek: „Ik heb veel geleerd, we hebben veel gesproken; al mijn moeilijkheden zie ik opgelost; met meer moed en meer ijver keer ik terug; mijn plan is deze reis jaarlijks te doen". Zijn plan om op 7 Juni terug te gaan kon hij echter niet uitvoeren. Daar Van Segvelt een Engelse dokter te Yingkow moest gaan consulteren, besloot Hamer, mede op advies van Alfred Mesnard, de naburige Franse missionaris in Sungshutsuitze, in de Pagode te blijven tot na de terugkomst van Van Segvelt. Reeds tijdens de ziekte van deze had Hamer „diens plicht vervuld". Hij zou dit ruim twee maanden blijven doen, want zijn verblijf zou gerekt worden tot 19 Augustus.

In het dorp stond een goede residentie en een aardig kerkje, door Bray gebouwd, als een waardige tegenhanger van dat van Sungshutsuitze. Er was ook een weeshuis, dat echter een zeer ongunstige indruk maakte. De leiding was in handen van een maagd, die aan sterke drank verslaafd was. Behalve twee „levende weduwen" (vrouwen, die door hun mannen waren verstoten en een toevlucht gevonden hadden in de „kerk"), was er een echte weduwe „die goed schijnt" en de zuster van de priester Matthias Chang „die goed is". Er werd weinig notitie van de kinderen genomen. Bij een onderzoek door Van Segvelt was gebleken, dat vijf van de dertig aanwezige kinderen het doopsel niet hadden ontvangen. Eerst na drie uren ondervraging was hij dat te weten kunnen komen. Ook de hygiënische verzorging was er erbarmelijk. Had Hamer bij het zien van de toestand te Kulitu de wens uitgesproken, dat maagden uit Siwantze de leiding over het weeshuis zouden overnemen, hier kwam hij met Van Segvelt tot de conclusie, „dat wij moeten werken om Europese religieuzen hier te hebben om Chinese meisjes na een goede beproeving (proeftijd) aan te nemen". Inmiddels vroeg hij aan Verbist de dagorde en levensregel van Siwantze op te zenden. Niet lang daarna zouden ook zusters van Siwantze de leiding komen overnemen, hier en op andere plaatsen van Oost-Mongolië, en er veel goeds tot stand brengen.

Veel vriendschap ondervond Hamer in deze maanden van Alfred Mesnard, die te Sungshutsuitze het seminarie voor Mandsjoerije bestuurde en tegelijk de parochie waarnam. Hamer had veel lof voor deze

seminaristen: „Als wij later hier een seminarie op dergelijke voet kunnen hebben, zal ik uiterst content zijn". Veel leerde hij van de sympathieke Fransman over China en over de missiemethode van de missionarissen in Mandsjoerije, die hij later op meerdere punten zou volgen. Kort daarop besloot hij ook zijn haarstaart af te snijden, welke hij in navolging van de Lazaristen aanvankelijk had laten groeien (en er waarschijnlijk wel, zoals de gewoonte was, een valse vlecht had laten invlechten); „iedereen kan toch aan onze neus zien, dat wij geen Chinezen zijn . . . alle heren van de Missions Etrangères dragen met Chinees costuum een Europese kop". Tegelijk vroeg hij zijn toog „zo die nog bestaat" op te zenden. Hij wilde die aandoen voor het opdragen der H. Mis „want ik vind dat veel stichtender dan die gekleurde Chinese kleren".

Op 31 Juli keerde Van Segvelt in zijn missiepost terug. Door de aanhoudende regens was het Hamer echter eerst mogelijk te vertrekken op 18 Augustus, toen hij in de namiddag de rivier overstak om de volgende morgen de H. Mis te kunnen lezen in Sungshutsuitze en dan vroeg op reis te gaan. Onderweg werd hij nog één dag door de regen opgehouden. Op Zondag 26 Augustus kwam hij in de namiddag te Kulitu aan. Was het deze reis, waarover hij op 8 September d.a.v. aan pater A. Consen S.J. schreef om de goede staat van zijn gezondheid te bewijzen?" Onlangs heb ik in 5 dagen tijds 70 uren afgelegd en, terwijl 7 uren voor de plaats der bestemming de Chinezen die bij mij waren van vermoeienis achterbleven, zette ik de reis voort om die dag thuis te zijn".[1]

Terwijl Hamer afwezig was geweest, had Lin met medewerking van de christenen, die ook het nodige geld gedeeltelijk hadden voorgeschoten, verschillende veranderingen aan de gebouwen aangebracht: Dit was feitelijk tegen de zin van Hamer gebeurd; hij had er zelf bij willen zijn. Maar toen hij terug was, bevond hij, „dat alles buitengewoon goed was". Er was een inrijpoort gemaakt; het „atrium mulierum" was hersteld en in de kerk was er een plafond aangebracht. Hamer voelde zich verplicht om zijn christenen in de gemaakte kosten tegemoet te komen. Hij vroeg daarover het advies van Verbist, maar voegde er

[1] Typerend voor de goede gezondheid van Hamer is ook hetgeen hij onmiddellijk daarna vertelt: „Eens toen ik Zaterdagavond gaarne in een residentie wilde arriveren om Zondags de H. Mis te kunnen opdragen en mijn verlangen niet kon bereiken (sic), reed ik Zondags voor de middag en jeune (sic) 7 uur en kon nog om 11 uur het H. Offer opdragen".

zeer typerend aan toe, dat hij hun daarover niets zou zeggen, voordat hij antwoord had ontvangen.

Terwijl hij kort daarop bij de christenen van Machiatze op bezoek was, vernam hij, dat Lin naar de missie van Peking wilde overgaan. Hamer betreurde het, omdat het volgens hem niet goed was voor de christenen dikwijls van zielzorger te veranderen — en dat was de laatste tien jaren maar al te dikwijls gebeurd —, maar ook, omdat er in zijn gebied nog missies moesten gegeven worden. Lin had niet veel gedaan en het zou nog twee maanden duren, eer diens opvolger zou arriveren, en deze was volgens het zeggen van de christenen zwak en niet erg bij de hand. Daarom besloot hij „misschien onvoorzichtig maar necessitate coactus" zelf op missie te gaan. Voor het biechthoren meende hij nu alles te verstaan. 's Morgens gaf hij een kleine instructie, waarvan de christenen drie kwart zouden verstaan, en 's avonds liet hij zijn pedissequus catechismus geven „me assistente et semper quaestiones indicante". Hij was blijkbaar voldaan toen hij over de resultaten van zijn eerste missie schreef: „Tchoungko (= Tungkow?)[1] 50 christenen: 30 biechten van volwassenen, 6 kinderbiechten, 25 communies; één is niet te biechten gekomen, 6 dopen gesuppleerd". Bovendien preekte hij van 21 tot 27 October te Ngaopaoleang.

Hij was hiermee bezig, toen Van Segvelt aankwam op weg naar Siwantze. De missiepost werd geïnspecteerd, alle zaken werden nog eens besproken en Hamer gaf aan Van Segvelt de opdracht om aan Verbist alles uit te leggen, zoals hij zes maal zegt in zijn brief, welke hij Van Segvelt meegaf. Op 30 October vergezelde hij deze tot Machiatze en keerde kort daarna naar zijn standplaats terug. Vóór Kerstmis was hij echter weer in Machiatze om Van Segvelt af te wachten. Deze kwam echter maar niet. Na „vijf volle weken in onrust" gewacht te hebben ging hij op 21 Januari 1867 naar Kulitu terug, waar hij op de 28ste vernam, dat Van Segvelt over Peking naar zijn post was teruggereisd. Dit betekende wel een omweg, maar de wegen waren daarlangs beter begaanbaar en de reis was meer comfortabel.

Van de betrekkelijke rust van het Chinese Nieuwjaar — wanneer er 14 dagen niet gewerkt wordt en het ook de missionarissen niet past

[1] Hamer maakt hier een fout in de transcriptie van de Chinese klanken, welke hij heel zijn leven zou blijven maken bij de uitspraak van het Chinees. Volgens pater J. Braam maakte hij geen onderscheid bij de uitspraak van de klanken ts, tsj en sj.

de christenen te gaan bezoeken — maakte Hamer gebruik om zijn correspondentie bij te werken. Hij had acht brieven te schrijven, o.a. aan dr. J. Beerends te Nijmegen, aan de F. P. van den Burgt, de president van Rijsenburg, en aan professor J.W. S. Egeren, die hem liet verschijnen in *De Godsdienstvriend* (deel 100 (1868), 326-348).

Aan zijn superior vraagt hij excuus „zo ik U een griffonnage schrijf volgens de Laconische stijl (sic): kort en bondig". Dit laatste moet hij onder het schrijven vergeten zijn, want zijn brief werd een tractaat van 4763 woorden!

Na kort daarop nog eens de reis naar Machiatze gemaakt te hebben kon hij er op 21 Februari toe overgaan om een jongensschool te openen. Vanaf het begin van zijn verblijf in Kulitu „verdriette het mij zoveel jongens te zien die in volslagen onwetendheid opgroeiden", en hij had naar middelen uitgezien om een school te financieren. Nu was hij daarmee zover, dat hij zelf het salaris van de onderwijzer zou betalen en de ouders van de schoolkinderen zouden instaan voor de andere kosten. Ook de meisjes wilde hij laten onderwijzen. Het was de aangewezen weg dezen te laten profiteren van het onderwijs, dat aan de weeskinderen werd gegeven. Hij waakte er hierbij echter streng voor, dat het weeshuis daaronder geen schade leed: de toelagen van de H. Kindsheid moesten gebruikt worden voor hun eigen doel, dat volgens hem was: de opvoeding van kinderen in het heidendom geboren en door hun ouders aan de missie afgestaan (eigenlijke weeskinderen zijn dit daarom niet).

Reeds enige tijd tevoren had hij op zijn verzoek de facultas binandi ontvangen om op Zon- en feestdagen de H. Mis te kunnen opdragen te Kulitu en te Maoshantung. In deze laatste plaats, welke slechts enige km van Kulitu verwijderd was, woonden 397 christenen en er stond een „kerk van gebakken steen die veel overeenkomst heeft met een Hollandse schuur", waarvan hij elders zegt dat zij „een Hollands dorpje geen oneer (zou) aandoen". Van de faculteit maakte hij een ruim gebruik, zodat hij zelfs op Chinees Nieuwjaar op de twee plaatsen een plechtige H. Mis zong. Hij oordeelde — wel niet helemaal terecht — dat hem dit geoorloofd zou zijn, omdat de reden om van de faculteit gebruik te maken aanwezig was. Om vooral ook de vrouwen gelegenheid te geven de H. Mis bij te wonen ging hij door de week op verschillende omliggende plaatsen mislezen. 's Zondags kwamen vandaar wel veel mannen naar Kulitu of Maoshantung, maar de vrouwen konden volgens Chinese

opvattingen, waaraan ook de christenen zich hielden, niet zo gemakkelijk buiten hun dorp gaan.

Begin Mei was hij weer in Kulitu: er zou in die dagen een koerier aankomen, maar deze bracht tot zijn grote ontsteltenis het bericht mee van het overlijden van Van Segvelt. 6 Mei vertrok hij naar de Pagode en legde de weg in 4½ dag af, dagelijks 200 li reizend. Toen hij eerst naar Sungshutsuitze ging om van Mesnard nadere bizonderheden over het afsterven van Van Segvelt te vernemen, trof het hem nog meer, dat ook deze aan de vlektyphus gestorven was. Enige dagen later kwam M. Guisset te Miaoeulkow aan. Voor Hamer was het een tegenvaller, dat Verbist niet zelf was gekomen en hij schreef hem dat ook openhartig. Toen deze later uitleg van zijn handelwijze had gegeven, vroeg Hamer nederig om vergiffenis: „ce n'était pas à moi de voir dans vos points de vue et vous ne saviez pas la mort du bon Mr. Mesnard".

Dank zij de ondervinding verleden jaar opgedaan kon Hamer aan Guisset nuttige inlichtingen geven. Hij waardeerde onmiddellijk diens goede hoedanigheden en dat was niet zonder . . . bijbedoeling. Reeds langer was er onder de missionarissen over gesproken, wie Verbist als provicaris en later eventueel als vicaris zou opvolgen, wanneer deze naar België zou zijn teruggekeerd. Verbist was van plan geweest daarmee Van Segvelt te belasten. Toen Hamer in de zomer van 1866 bij Van Segvelt op bezoek was, bleek hem, dat deze hiervoor niet in aanmerking wenste te komen. Wat Vranckx betreft, was reeds besloten, dat hij met Verbist naar België zou terugkeren. Nu moest Hamer wel met zijn mening voor den dag komen: anders zou Verbist „kunnen concluderen: er schiet op 't ogenblik niemand anders over dan Hamer". Om duidelijk te maken, dat hij deze waardigheid niet ambieerde brengt hij eerst een reminiscentie naar voren van zijn oude president van het klein-seminarie, naar ik vermoed A. Consen S.J., die „altijd zeide ‚Hamertje is een goed jongetje, maar hij bouwt niet hoog of vliegt niet hoog'. Daarbij, zo redeneerde Hamer verder, ik ben veel te jong en Hollander, wat, hoewel het in onze Statuten niet bepaald is uitgesloten, toch in het begin zal uitgesloten moeten worden om de redenen, waarom ik vroeger schreef dat ik zo gaarne Belgen zou zien komen"; omdat nl. het initiatief tot de oprichting van de congregatie van België was uitgegaan, achtte hij het wenselijk, dat hiermee rekening werd gehouden. In diezelfde brief over de candidaten sprekend had hij de wens geuit, dat hij liever „een paar kolommen" zag komen „waarop Mongolië kon draaien".

Toen hij in Mei '67 kennis had gemaakt met Guisset meende hij die „kolom" ontdekt te hebben. Reeds enige dagen na zijn aankomst schreef hij, dat deze meer ondervinding had dan hij; hij was inderdaad langer priester. Op 11 Juni ging hij uitvoeriger op de kwestie in en oordeelde, dat Guisset een uitmuntende confrater was, die het in China beter zou doen dan hij: offervaardig, veel gemak voor de taal en een imposante verschijning: „Me dunkt, dat hij door God naar China gezonden is om de plaats in te nemen van mgr. Daguin" (de laatste apostolisch vicaris van Mongolië). Hij zag nu nog wel tegen moeilijkheden op, maar dat zou wel beteren, als hij eenmaal tot de bevinding zou zijn gekomen, dat men in dit land niet zonder tribulaties kan zijn. Twee maanden later kwam hij op hetzelfde onderwerp terug en besloot, dat Guisset een goedig karakter verbond met doorzettingsvermogen en voldoende talenten bezat, „zodat U mijn conclusie aanvoelt". Verbist zou met Hamers bezwaren rekening houden, maar toch niet zijn suggestie volgen. Zijn keuze zou vallen op de bekwame missionaris Smorenburg, die zich in de zomer van 1867 bij de congregatie had aangesloten.

Drie weken bleef Hamer in de Pagode. Daags na Hemelvaart keerde hij terug om met de christenen van „zijn dierbare Zwarte Wateren" Pinksteren te vieren . . Na enige dagen gerust te hebben — want hij had in de Pagode „boven zijn krachten gewerkt van 's morgens vijf uur tot middernacht en dat van de eerste dag tot de laatste" — trok hij er op uit om aan de christenen het „bezoek" te brengen. Dit was 'n soort kleine herhaling van de jaarlijkse missie. Hiermede werd de zomer van 1867 gevuld. Hij heeft zijn program, dat hij voor de periode van 5 Juni tot half October had opgesteld, waarschijnlijk zonder veel stoornis kunnen uitvoeren.

Daarna zou hij de grote reis naar Siwantze aanvaarden. Reeds in het begin van het jaar had Verbist hem tot het doen van deze excursie uitgenodigd, maar Hamer had toen gemeend te moeten weigeren: hij had acht redenen opgesomd, welke alle neerkwamen op de zorg voor de christenen van zijn districten. Maar het plan van de reis had hem beziggehouden. In elke brief van dit jaar schreef hij er over. Hij stelde er zich veel van voor. Hij had er behoefte aan om Verbist in tal van „gevallen" te raadplegen.

Hij deed de reis in gezelschap van Guisset over Lamamiao: deze weg eiste meer inspanning, maar hij was korter. Hij wilde zijn afwezigheid zo kort mogelijk maken. Noch over deze reis noch over zijn verblijf in

Siwantze vernemen we iets van Hamer zelf. De brief van 15 Augustus 1867 is zijn laatste aan Verbist geschreven en voor ons bewaarde brief. Op 21 November schreef Th. Rutjes,[1] dat Hamer met de pas aangekomen Lambert van Avezaath „al naar het Oosten vertrokken waren".

We weten niets van de reactie van Hamer op de voor de congregatie van Scheut zo gewichtige gebeurtenissen van de twee volgende jaren: de dood van Verbist te Laohukow in de nacht van 23 op 24 Februari 1868; de aanstelling van Smorenburg tot provicaris, daartoe door Verbist aangewezen; de keuze van Vranckx als vicaris-generaal en zijn vertrek naar Europa. In de zomer van hetzelfde jaar werd verteld, dat Hamer tot procureur der missie zou worden benoemd te Siwantze. Deze benoeming ging toen niet door. Zij zou een feit worden, toen Smorenburg besloten had voor besprekingen het bestuur der missie betreffende, naar Europa te gaan en te Kulitu Hamer kwam vragen tijdens zijn afwezigheid zijn post waar te nemen. Daarop verhuisde Hamer in November 1869 naar Siwantze en was zijn eerste missieperiode in Oost-Mongolië afgesloten.

Nijmegen

[1] Ongeveer 300 brieven van Rutjes zijn bewaard gebleven. Zij zijn een kostbare bron voor de geschiedenis van de missie van Mongolië. Rutjes en Van Avesaath waren op 28 Oct. '67 te Siwantze aangekomen. Van Avesaath was 24 Nov. '68 wederom in Siwantze; hij wordt niet meer vernoemd op de lijst van missionarissen van December 1869.

J. DE REEPER M.H.F.

HET PROBLEEM DER HUWELIJKSWETGEVING IN DE MISSIE

IEDERE missionaris heeft ondervonden dat het heel wat moeilijker is de geldigheid te bepalen van een huwelijk onder onbeschaafde volkeren dan in de geciviliseerde samenleving. Een der voornaamste redenen is wel, dat men onder beschaafde volkeren een duidelijk gedefinieerde wetgeving bezit, welke de sociale verhoudingen der onderhorigen regelt. Het huwelijkscontract is het fundament der gehele sociale structuur, en de civiele wetgeving zal zich dus op de eerste plaats met dit substratum van de samenleving bezig houden. Onder volkeren echter waar geen geschreven wetten bestaan, worden de sociale verhoudingen geregeld door het gewoonterecht, hetwelk uit den aard der zaak groeit uit en meeleeft met de noden en eisen der gemeenschap, welke het beheert. Het beschavingspeil, de gemiddelde intelligentie en de prevalerende moraliteits-principepen van de betreffende bevolking zijn de determinerende factoren van dat gewoonterecht. De strakke lijn der geschreven wetgeving ontbreekt hier ten enen male. Het princiep van geven en nemen speelt een veel grotere rol bij de evaluering van de vereisten van het gewoonterecht dan mogelijk is bij de toepassing van een geschreven wet. Wanneer de missionaris geconfronteerd wordt met een huwelijk van twee heidenen, waarvan hij met morele zekerheid de geldigheid of ongeldigheid moet vast stellen, moet hij een duidelijk inzicht hebben niet slechts in hun gewoonterecht, maar ook en vooral in de wet, die de norm moet vormen voor een gezond en moreel-aanvaardbaar gewoonterecht, namelijk de natuurwet. Zijn eerste vraag moet derhalve zijn: wat zijn de vereisten van de natuurwet voor een geldig huwelijk? Is men overtuigd, dat aan de eisen van de natuurwet is voldaan, dan kunnen de toelaatbare modificaties door het gewoonterecht bestudeerd worden.

In vele koloniën hebben de koloniale machten 1) ofwel de bestaande huwelijkswetgeving volgens gewoonterecht ongewijzigd laten voortbestaan; 2) ofwel hebben zij het gewoonterecht gedeeltelijk in essentiële punten gewijzigd, waar het in strijd was met hun Westerse, i.e. Christe-

lijke, cultuur, e.g. door polygamie te verbieden, terwijl de accidentele vorm van de huwelijkssluiting volgens gewoonterecht gehandhaafd blijft; 3) ofwel wordt de keuze gelaten aan de inboorlingen om een huwelijk te sluiten volgens hun gewoonterecht of volgens het civiele wetboek van de koloniale macht.

Met al deze mogelijkheden moet de missionaris rekening houden, wanneer hij de geldigheid wil beoordelen van een bestaande huwelijksband tussen twee niet-gedoopten, of wanneer hij een katholiek huwelijk wil inzegenen van twee gedoopte inboorlingen, opdat het katholieke huwelijk aanspraak op geldigheidserkenning in het civiele recht kan maken.

Vier factoren spelen derhalve een rol en moeten duidelijk uiteen gehouden worden bij een verantwoorde ontwarring van dit kluwen van huwelijks-wetgeving: natuurrecht, gewoonterecht, civiele wet en kerkelijke wet.

1. DE NATUURWET

De natuurwet is verplichtend voor alle mensen, zowel gedoopten als ongedoopten. Wat de natuurwet gebiedt of verbiedt, geldt derhalve voor alle huwelijken, en een huwelijk aangegaan in strijd daarmede is ongeldig. De natuurwet op zichzelf genomen is echter voor ons, wier verstand verduisterd is door de erfzonde, te vaag en onvolledig op dit gebied om als veilige leiddraad te kunnen dienen voor individuele interpretatie. In meer dan één opzicht is verdere qualificatie nodig, vooral wat betreft het instellen van huwelijksbeletselen. De tussenkomst van het openbaar gezag is daarvoor nodig. De Kerk is voor alle gedoopte personen het direct aangewezen gezag in alle zaken die de geldigheid van hun huwelijk betreffen. De Kerk heeft echter geen directe zeggingsmacht in deze zaken over ongedoopte personen. Maar in zoverre als Zij de officiële vertolker der natuur- en goddelijke wet is, legt Zij deze wetten ook uit in hun toepassing der huwelijksbeletselen voor alle mensen,[1] en op deze wijze heeft de Kerk indirecte zeggingsmacht ook over ongedoopten. Maar welk menselijk gezag heeft *directe* zeggingsmacht over, d.w.z. zal autoritatief uitmaken of een huwelijk tussen twee *ongedoopten* geldig of ongeldig is? Het eigenlijke doel dat God

[1] Can. 1038, par. 1: „Supremae tantum auctoritatis ecclesiasticae est authentice declarare quandonam ius divinum matrimonium impediat vel dirimat".

bij de instelling van het huwelijk beoogde was de openbare sociale structuur van de menselijke samenleving, hetgeen derhalve aan een openbare macht onderworpen moet zijn. Voor gedoopten rust die macht bij de Kerk, voor ongedoopten waarover de Kerk geen directe macht bezit, kan die macht alleen aan de Staat gegeven zijn, de enige openbare, door God erkende autoriteit naast de Kerk. De Staat heeft derhalve de macht en de plicht om de vage normen der natuurwet te detailleren, maar de natuurwet is en moet blijven de basis en het fundament, waarop elke menselijke huwelijkswetgeving gebaseerd is. De eisen der natuurwet moeten altijd opgevolgd worden, wil een huwelijk geldig zijn. Die eisen komen in het kort hierop neer: volgens de natuurwet is het huwelijk monogaam en onontbindbaar, gesloten met wederzijdse vrije toestemming, en niet verhinderd door een ongeldig makend beletsel. Zulke „*impedimenta dirimentia*" volgens de natuurwet zijn er drie, nl. impotentie, bloedverwantschap in de eerste graad van de rechte lijn, en een nog bestaande huwelijksband. Dit is het framework waarom heen andere wetten en voorschriften betreffende huwelijken kunnen geweven worden door de daartoe bevoegde openbare gezachtsdragers, nl. de Kerk en de Staat. Het is duidelijk dat een tussenkomst van het openbaar gezag noodzakelijk is bij de practische toepassing van de natuurwet en om een waakzaam oog te houden op de menselijke interpretatie van die wetten. Derhalve, hoewel theoretisch en „*in abstracto*" een huwelijk geldig is wanneer het aan de vereisten van de natuurwet voldoet, moet men in het practische leven toch rekening houden met de gewoonten en wetten betreffende huwelijken, welke van kracht zijn in de gemeenschap waartoe de partijen behoren.

2. BURGERLIJK GEZAG EN HUWELIJK

„*Lex civilis habet plenissimam potestatem in matrimonio infidelium, ut scilicet appositis impedimentis, quae iuri naturali ac divino adversae non sint, eadem non solum quod ad civiles effectus, sed etiam quod ad conjugale vinculum penitus rescindant*".[1] Onder ditzelfde nummer in de Collectanea verklaart Propaganda dat men onder „*lex civilis*" ook moet verstaan de bestaande gewoonten, welke onder inboorlingen de kracht van wet verkregen hebben. Het ongeschreven gewoonterecht onder inboorlingen heeft derhalve dezelfde macht betreffende huwelijkswetgeving, als het staats-

[1] Coll. n. 1447.

gezag in beschaafde landen, of het koloniaal gezag in koloniën waar dit in geschreven wetten is vastgelegd.

Deze macht kan echter alleen maar gebruikt worden door het staatsgezag, wanneer het in acht neemt wat de natuurwet heeft voorgeschreven. De begrenzing der staatsmacht in de huwelijkswetgeving kan derhalve aldus omschreven worden:

1) Het staatsgezag moet de huwelijksbeletselen der natuurwet erkennen en mag nooit daartegen handelen of beslissingen geven, bij voorbeeld door een huwelijk geldig te verklaren wat door een impotente partij gesloten was.

2) Het burgerlijk gezag kan nooit de huwelijksbeletselen der natuurwet ongeldig verklaren, veranderen of ervan dispenseren.

3) Het staatsgezag mist de macht om welk huwelijk ook te ontbinden. Wettelijke echtscheiding is ten enenmale ongeldig.

4) Het staatsgezag kan geen authentieke interpretatie geven van het natuurrecht [1] en de Staat moet de authentieke verklaring der Kerk aanvaarden, zowel als het betreft gedoopte onderdanen als ongedoopte onderdanen.

5) De huwelijkswetten, uitgevaardigd door de civiele autoriteiten, moeten eerbaar, mogelijk en nuttig zijn, zodat zij werkelijk het algemeen goed dienen; anders zijn zij niet bindend. [2]

3. HET GEWOONTERECHT

WANNEER het gewoonterecht tegen geen van deze regels, en dus niet tegen het natuurrecht, ingaat, moet het gerespecteerd worden. Bij de beoordeling van de geldigheid of ongeldigheid van een inlands huwelijk, moet men wel degelijk nagaan of de voorschriften van het betreffende gewoonterecht zijn nagekomen. In een Instructie van 29 October 1739, verklaarde het H. Officie een huwelijk geldig, dat tussen twee heidenen gesloten was terwijl al de plechtigheden en de door het gewoonterecht voorgeschreven wijze van huwelijkssluiting onderhouden waren. [3] Het argument dat dit huwelijk ongeldig zou zijn geweest indien de voorgeschreven inlandse plechtigheden niet onderhouden waren, erkent indirect dat de staatsmacht, in casu het gewoonterecht, wetten kan maken, welke de geldigheid van huwelijken van ongedoopten betreffen

[1] Cf. can. 1038, par. 1; Encycl. „Casti Connubii", 31 Dec. 1930 — AAS, 1930, p. 539.
[2] Cf. CAPPELLO: De Matrimonio, n. 77.
[3] Cf. KEARNEY: The Principles of canon 1127, p. 72.

en dat het 't onderhouden van plechtigheden kan voorschrijven op straffe van ongeldigheid van het huwelijk. Het gewoonterecht kan derhalve ‚*impedimenta dirimentia*' invoeren en een bepaalde wijze van huwelijkssluiting en plechtigheden voorschrijven, op straffe van ongeldigverklaring van het huwelijk. Het H. Officie verklaarde in een Instructie van 22 Aug. 1860: „*Matrimonium validum ac firmum consistere quoties nutus vel ceremoniae coram testibus praestitae, juxta communem regionis existimationem mutuum sponsorum de praesenti consensu sufficienter exprimunt*". Let wel dat hier het woordje VEL wordt gebruikt, om duidelijk te maken dat de wederkerige toestemming kan bestaan in het een of ander gebaar OF in de plechtigheden. Niet noodzakelijkerwijze derhalve en niet exclusief in de plechtigheden. Hoofdzaak is dat de toestemming gegeven is en uitwendig waarneembaar gemanifesteerd is door een gebaar OF door de gebruikelijke plechtigheden.

Vaak zijn de huwelijksplechtigheden volgens gewoonterecht over een lange tijdsperiode verspreid en is het moeilijk uit te maken op welk moment van dat lange proces en door het onderhouden van precies welke ceremoniën het huwelijkscontract geldig wordt, i.e. welke handeling verondersteld wordt de wederkerige huwelijkstoestemming uit te drukken. Zelfs gebeurt het meermalen dat er een gedeelte van de languitgerekte serie plechtigheden ontbreekt, en dat de samenleving der partijen toch als een geldig huwelijk door de stamgenoten wordt aangezien. En zelfs als het gebeurt, dat de stamgenoten die samenleving niet als een geldig huwelijk erkennen, zal de missionaris meermalen die samenleving toch als een geldig huwelijk moeten erkennen, volgens een antwoord van het H. Officie van 9 Dec. 1874 [1], als zij bij voorbeeld reeds lange tijd samen wonen, als er reeds meerdere kinderen geboren zijn, als de wederzijdse liefde en achting goede hoop geeft van een blijvende samenleving; want, zegt het H. Officie, dit zijn allen indicaties dat deze huwelijksband zal voortduren tot aan hun levenseinde. [2]

Voor de beoordeling van de geldigheid van heidense huwelijken is de naleving van de voorschriften van het gewoonterecht van het grootste belang, hoewel die op de geldigheid van katholieke huwelijken niet de minste invloed hebben. Toch zou het van een naïef onbegrip getuigen, als de missionaris de wens van vele katholieken, die de stamhuwelijksgebruiken willen onderhouden, zou negeren, bij voorbeeld

[1] Coll. n. 1427.
[2] Cf. Léry: Le Privilège de la Foi, p. 37.

betreffende de bruidschat. Veel is hier reeds over geschreven en gaarne zou ik er een speciaal artikel aan wijden, maar nu is het niet de geschikte gelegenheid om daarover uit te weiden.

Benevens de voorgeschreven „*forma matrimonii*" kan het gewoonterecht ook huwelijksbeletselen invoeren, zowel ‚*dirimentia*' als ‚*prohibentia*'. Vaak is het echter moeilijk uit te maken of het gewoonterecht bedoelde een „*impedimentum dirimens*" of slechts „*prohibens*". Daartoe moet men te rade gaan bij de inboorlingen zelf van het betrokken gebied. Als regel kan men aannemen dat, als het een „*impedimentum*" betreft wat ook door de Kerk als „*dirimens*" is ingevoerd, als zodanig ook door het staatsgezag in kwestie zal bedoeld zijn. Als het civiele gezag echter verder gaat en zelfs huwelijksbeletselen gaat invoeren, die tegen de natuurwet indruisen, door bij voorbeeld een huwelijk tussen twee partijen van verschillende kasten ongeldig te verklaren, of de afwezigheid van bruidschat of van toestemming der ouders als een „*impedimentum dirimens*" te erkennen, of aan weduwen het recht tot huwen te weigeren, moet men het gewoonterecht of staatsrecht in deze punten negeren en huwelijken aangegaan in strijd met deze beletselen als geldig erkennen. In sommige gebieden wordt de bruidsprijs niet als een huwelijksbeletsel in de stricte zin genomen maar meer als een „*conditio sine qua non*". Maar zelfs dat kan niet getolereerd worden door de Kerk. Wel kan het feit dat een bruidsprijs betaald is als een veilige indicatie beschouwd worden, dat de heidense huwelijksplechtigheden vervuld zijn en er dus een geldig heidens huwelijk voltrokken was, maar uit het ontbreken van de bruidsprijs kan men niet concluderen dat er geen geldig huwelijk volgens het natuurrecht voltrokken was.

4. WIJZIGING VAN GEWOONTERECHT DOOR KOLONIALE WETTEN

NU en dan voeren koloniale machten wijzigingen in van inlandse gewoontewetten betreffende huwelijkswetgeving om ze aan te passen aan de moderne behoeften en meer in overeenstemming te brengen met de Christelijke cultuur, wat op slot van rekening toch de enigste reden is van alle kolonisatie. Deze algemene koloniale wetsmodificatie moet echter niet verward worden met het koloniale wetsstatuut, zoals The Christian Marriage Ordinance in Engelsche koloniale gebieden. Want dit is slechts bedoeld voor sommige klassen van inboorlingen, en waarvan ze naar vrije keuze kunnen profiteren. We hebben het nu echter over

een onmiddellijk ingrijpen van de koloniale macht in het gewoonterecht vooral wat betreft de huwelijkswetgeving met verplichte toepassing op alle onderdanen van het betrokken gebied of stam. Een voorbeeld hiervan is het bekende „Décret Mandel", voor de Franse koloniale gebieden in Afrika op 15 Juni 1939, gecompleteerd door het „Décret Jacquinot" van 14 September 1951, welke zekere voorwaarden vastleggen betreffende leeftijd, namelijk 14 jaar voor meisjes en 16 voor jongens, recht op vrije keuze van haar echtgenoot door de vrouw, rechten en plichten van weduwen, en van toepassing zijn op alle huwelijken van inboorlingen in de Franse koloniale gebieden in Afrika. Een dergelijke wetgeving werd ingevoerd in de Belgische Congo, 4 April 1950, waardoor alle polygame huwelijkscontracten, aangegaan na 31 December 1950 terwijl de eerste huwelijksband nog voortduurde, ongeldig verklaard worden en als van geen rechtswaarde. Portugal heeft op 22 December 1948 all polygame huwelijken in het gebied van Angola verboden aan inlanders die in steden of voorsteden hun blijvende woonplaats hebben. Het ware te wensen dat ook de Engelse regering, de grootste koloniale macht ter wereld, dergelijke wijzigingen durfde in te voeren in zijn koloniën.

5. BURGERLIJK HUWELIJK VOLGENS KOLONIALE WET

ALS regel aanvaarden koloniale regeringen de bestaande stamgewoonten betreffende huwelijken, met uitzondering van de in vorige paragraaf genoemde gevallen. Maar daarnaast is er ook een „koloniaal burgerlijk wetboek" (Colonial Civil Law) volgens hetwelk ofwel ieder naar keuze een huwelijk kan voltrekken zoals dat in sommige koloniën geregeld is, ofwel in andere gebieden is de keuze om zo'n burgerlijk huwelijk te voltrekken beperkt tot zekere klassen der inboorlingen, e.g. Christenen en anderen die om de een of andere reden niet meer aan de inlandse gewoontewet onderworpen zijn. Dit is het geval b.v. in Tanganyika, Sierra-Leone, Ruanda-Urundi, etc. In sommige gebieden ten slotte wordt de mogelijkheid geboden om een huwelijk voltrokken volgens het inlandse gewoonterecht in een koloniaal burgerlijk huwelijk om te zetten, zoals b.v. in Kenya en Oeganda.

Een algemene eigenschap van deze koloniale burgerlijke huwelijken is dat de partijen daardoor wettelijk gebonden zijn tot monogamie, tot de voorgeschreven wijze van huwelijkssluiting voor de burgerlijke

ambtenaar en dat de verplichting tot het betalen van een bruidsprijs vervallen verklaard wordt.

In de Franse koloniën is de koloniale wetgeving in grote lijnen als die van de „Code Civil" in Frankrijk zelf. Eveneens is de „Code Civil Congolais" gebaseerd op de Code Napoléon gelijk het burgerlijk wetboek van België. Elk der Britse koloniën heeft een „Marriage Ordinance" in zijn wetboek, gebaseerd op de principen der Engelse wet. Het is natuurlijk onmogelijk en mijn bedoeling ook niet om in het korte bestek van dit artikel de koloniale huwelijkswetten der verschillende koloniën te behandelen.

6. DE KERK EN DE KOLONIALE BURGERLIJKE HUWELIJKEN

De Kerk erkent het burgerlijk huwelijkscontract, gesloten door een katholiek, niet als geldig, noch het recht van de staat om een katholiek huwelijk geldig te verklaren vanwege het civiele huwelijkscontract, of ongeldig bij gebreke daarvan. Het huwelijk van een katholiek, gesloten op de voorgeschreven kanonieke wijze, is geldig, onafhankelijk van de goedkeuring of afkeuring van de civiele overheid. Het gebeurt dat de civiele „*impedimentia dirimentia*" verschillen van die van het kerkelijk recht en dat derhalve een huwelijk, wat ongeldig is volgens en verboden door het koloniale huwelijkswetboek, geldig en geoorloofd is volgens het kerkelijk recht, en omgekeerd.

In de koloniën waar een koloniaal burgerlijk wetboek is ingevoerd, volgt de huwelijkswetgeving gewoonlijk die van het moederland. In vele gebieden wordt geen speciale machtiging van de staat voor de bedienaars van religies, i.e. priesters, dominees, rabbis, vereist om krachtens hun bediening een huwelijk te officiëren in een erkende „bedeplaats". Met het oog daarop wordt dan ook de naam van een missionaris, die benoemd wordt voor parochiewerk in zo'n gebied, aan het hoofdkantoor der huwelijksregistraties opgegeven, niet om verlof te bekomen om bij huwelijken te assisteren, want dat mag hij reeds in zijn positie van bedienaar van de godsdienst, maar om het hoofdkantoor bekend te maken met de naam van de nieuwe „ambtenaar", wiens naam zij van nu af op de huwelijkscertificaten zullen aantreffen. Volgens uitspraken van het H. Officie van 25 Juli 1917 [1] en van 23 Juni 1938 [2] kan het toegestaan worden dat priesters als burgerlijk

[1] Sylloge, n. 60.
[2] Sylloge, n. 206.

ambtenaar bij huwelijken fungeren, met natuurlijk de nodige voorzorgsmaatregelen om ergernis te voorkomen, vooral als hij door omstandigheden gedwongen zou worden om in die hoedanigheid van burgerlijk ambtenaar ook bij niet-katholieke huwelijken te assisteren.

CONCLUSIE

Uit deze korte schets is duidelijk dat de missionaris met meer factoren rekening te houden heeft, dan men in Europa gewoon is. En dit geldt niet slechts voor de missionaris, maar ook voor de inboorlingen. Vandaar dat de missionarissen hun katholieken moeten leren dat uitsluitend burgerlijke huwelijken, volgens gewoonterecht of koloniaal recht gesloten, ongeldig zijn voor katholieken, en dat voor hen een burgerlijk (een heidens!) huwelijk slechts neerkomt op een wettelijk erkend concubinaat. Daardoor worden degenen die zo'n huwelijk aangaan, met uitsluiting van een kerkelijk huwelijk, publieke zondaars aan wie de sacramenten moeten geweigerd worden. In dit opzicht kan de Kerk niet toegeven. Voor katholieken is er slechts één geldige wijze van huwelijkssluiting mogelijk, namelijk een katholiek huwelijk gesloten voor een priester.

De Kerk staat toe dat de gelovigen zich aan de burgerlijke huwelijkswetgeving onderwerpen in zoverre zij niet in strijd is met de wetten der Kerk, om te voorkomen dat zij gestraft zullen worden met wettelijke sancties, zoals het stigma van onwettigheid hunner kinderen en door het verlies van hun eigen stam- of burgerrechten. Zo lang dit duidelijk begrepen wordt en de burgerlijke huwelijksplechtigheden slechts behandeld worden en beschouwd worden als louter ceremoniën zonder meer, zal de katholieke idee van het sacramentale huwelijkscontract onder de gelovigen behouden blijven.

Mill Hill

GERLACH C. LAUDY O. PRAEM.

LITURGIE EN MISSIE

De opmerking dat deze tijd zich bijzonder kenmerkt door een crisis op velerlei gebied, met name ook — en misschien wel bijzonder — op geloofsgebied, is nu wel zo dikwijls gemaakt dat het op een gemeenplaats gaat lijken er nogmaals mee voor de dag te komen. De geloofscrisis gaat gepaard met een geloofsafval, zowel in de katholieke Kerk als bij onze protestantse broeders, al zal in de mate waarin dit geschiedt, een verschil te constateren zijn dat misschien iets gunstiger uitvalt voor de katholieke Kerk. Gaat men de oorzaken na, dan ziet men dat er een complex aan te wijzen valt. Oorzaken gelegen in het geestelijke en sociale klimaat, oorzaken ook — en wellicht niet op de laatste plaats — gelegen in de wijze waarop het geloof gepresenteerd wordt, oorzaken ten slotte liggend in het geweten van elk individu.[1]

Het gevaar is niet denkbeeldig dat we, zoekend naar de oorzaken van de geloofsafval om zo te komen tot een verantwoorde bestrijding ervan, over het hoofd zien dat er tegelijkertijd een geloofsverdieping plaats heeft. Onze tijd is eveneens hoe paradoxaal het ook moge klinken een tijd van grote opbloei van geestelijk leven, zowel in de katholieke Kerk als in de Kerken daarbuiten. Eén van de argumenten welke als bewijs voor deze stelling naar voren gebracht kunnen worden — zo lijkt ons — is de grote opbloei van het liturgische leven. Waarom?

Het wezen van de eredienst

De liturgie is, zoals de encycliek „Mediator Dei" zegt: de voortzetting van het priesterschap van Christus in de Kerk. „De Kerk derhalve, trouw gehoorzamend aan het bevel van haar Stichter, zet het priesterlijk ambt van Jesus Christus vooral voort door de heilige Liturgie".[1] Dit priesterlijk ambt van Christus is in no. 1 van de encycliek nader bepaald als bestaande uit het brengen van glorie aan de Vader en heili-

[1] Voor het probleem Liturgie en Geloofsleven zie het verslagboek van het onder deze titel gehouden studiecongres in de abdij van Berne te Heeswijk: T. v. L. XXXVII (1953) 129-200.

[1] Pius xii: Enc. Mediator Dei et hominum n. 3 (uitgave van Ecclesia Docens). We geven in het vervolg van deze bijdrage enkel de nummers van de uitgave Ecclesia Docens.

ging van het Gods volk. Hierop doelt dus ook de liturgie die in no. 2 nader aangeduid wordt. „Dit doet ze (de Kerk) op de eerste plaats aan de altaren, waar het offer van het Kruis voortdurend wordt voorgesteld en, alleen met verschil in de wijze van offeren, wordt hernieuwd. Ze doet het vervolgens door de sacramenten, die bijzondere werktuigen zijn, door middel waarvan de mensen deel krijgen aan het bovennatuurlijk leven. Ze doet het ten slotte door de lofprijzing die dagelijks wordt aangeboden aan den algoede, allerhoogsten God".

Kort samengevat mogen we dus zeggen: de Kerk zet vooral (niet uitsluitend!) het priesterschap van Christus — dat doelt op de glorie van de Vader en de heiliging van Gods volk — voort in de liturgie, dat is: de H. Mis, de sacramenten en het gebed van de Kerk.
Het lijkt ons in verband met het te behandelen onderwerp nuttig deze twee aspecten van de liturgie eens nader te bezien.

DE LITURGIE DOELT OP DE GLORIE VAN DE VADER

EEN van de verdiensten van dit in zovele opzichten zegenrijke Mariale Jaar is dat we ons bezonnen hebben op de heilsbetekenis van de Moeder Maagd, ook in zoverre zij gekeerd is naar God, in haar theocentrische houding dus, die in feite veel belangrijker is dan haar betrekkingen tot het schepsel. Ieder schepsel immers vindt zijn waarachtige en eeuwige bestemming in zijn verhouding tot God. De zin van gans de schepping, die van engelen en van de mensen, en die van de stof is: de lof Gods te zingen. Alle eredienst is in wezen dan ook niets anders dan lof. Ware dat niet zo dan zou God door de cultus ontstemd worden en zou de cultus haar einde vinden in zichzelf. De kosmos was bestemd om Gods lof te zingen, de mens zou de liturg zijn van heel de stoffelijke schepping. Maar door de zondeval is deze harmonische ordening verstoord. Het doel van de verlossing is er dan ook geheel op gericht de mens door Christus' genade opnieuw in staat te stellen zijn oorspronkelijke, dit is: zijn liturgische functie te vervullen en zich voor te bereiden en aan te sluiten bij de hemelse liturgie. De aardse cultus is slechts deelname aan de hemelse liturgie door de engelen gebracht. „Hoe ontzagwekkend is deze plaats. Dit is het huis van God en de poort van de hemel; het zal genoemd worden: de woning van God"[1] aldus zingt de Kerk in

[1] Vertaling genomen uit „Dagmissaal" vertaald en bewerkt door W. DEKKERS O. PRAEM., uitgever Desclee de Brouwer 1954.

de Introitus op het feest van Kerkwijding. En hier is het kerkgebouw type voor héél de Kerk, die juist naar dit voornaamste aspect van de liturgie genoemd mag worden het Hemels Jerusalem. „Maar het Jerusalem uit de hoge is vrij en dat is onze Moeder" schrijft St. Paulus aan de Galaten (4, 26). En de schrijver van de Hebreeënbrief legt uitdrukkelijk een verband met de eredienst der engelen waar hij schrijft „Gij zijt toegetreden tot de berg Sion en de Stad van de levende God, het hemels Jerusalem; tot de tienduizend engelen, tot de feestvergadering." (12, 23) In Maria [1] is ons geslacht reeds in volle werkelijkheid in dit hemels koor opgenomen. In haar heeft heel de schepping haar oorspronkelijke waardigheid herkregen. Maria, zijnde en blijvende schepsel, zingt met het koor der engelen Gods lof. Zij is ons vóórbeeld, maar evenzeer dat van gans de Kerk. Maria staande voor de troon van het Lam, jubelend met machtige stem „Heil onze God, die op de troon is gezeten; heil aan het Lam" is niet enkel type, maar in haar mag de Kerk zich met alle recht noemen: het Jerusalem van hierboven.

DE LITURGIE IS OOK HEILIGING VAN HET GODS VOLK

Het wezenlijke van het verlossingswerk is het middelaarschap van Christus. „De middelaar tussen God en de mensen, de grote Hogepriester die in de hemelen is doorgedrongen, Jesus, de Zoon van God . . . ." aldus zijn de beginwoorden van de encycliek Mediator Dei, die juist de nauwe band tussen verlossing en liturgie wil benadrukken. Dit middelaarschap veronderstelt uiteraard twee polen tussen wie bemiddeld moet worden: God de Vader, en de mens die verlossing nodig heeft. Het verlossingswerk is in wezen een ontmoeting tussen de Vader en de mens, in Christus. De Zoon staat, als middelaar door de Vader naar de mensen gezonden, tegenover de Vader, en deze activiteit van het zenden wordt verlossend als de Zoon bij de mensen aankomt; als de mens door Gods Geest geleid, zich openstelt voor het Woord. Als m.a.w. de mens het Woord beantwoordt met zijn gedisponeerdheid. Dán kan de terugtocht beginnen samen met en in Christus naar de Vader, dan klinkt het menselijk „ja" als een instemming bij het Offer.

[1] Deze gedachten werden ontleend aan de inleiding van Paul Doncoeur S.J., gehouden op het studiecongres te Maria-Laach van 1-6 Augustus j.l. De inleiding verschijnt spoedig in de serie „Liturgie und Mönchtum", uitgegeven door P. Theodor Bogler O.S.B., Verlag Ars Liturgica, Maria-Laach.

In de historische wereld is Maria als eerste Christus tegemoet getreden [1] met een vrij en persoonlijk ja. Christus *komt* omdat de Vader Hem zendt, Hij *komt aan* omdat er een activiteit van personele ontvangenis is van Maria.

Nu bestaat Gods heilseconomie niet enkel in het in de historie geïncarneerde verlossingswerk zoals dat hierboven in grote lijnen geschetst werd, ook niet enkel in de vruchten van dit verlossingswerk, maar in beide als een synthetische eenheid, of, zoals de encycliek Mediator Dei het uitdrukt: „Christus' werk in zover het bereikbaar is voor alle mensen en alle tijden. De mensen zelf moeten in vitaal contact komen met het Kruisoffer van de Heer" (no. 76). Die ontmoeting, eenmaal plaats gehad hebbend tussen Christus en de zich openstellende Moeder, wordt weer werkelijkheid als in de Kerk priester en leek elkaar ontmoeten: de sprekende en bijzonder de offerende priester die begeleid wordt door de leek, een ontmoeting die op de meest intense wijze beleefd kan worden in de eredienst van de Kerk. In Ephesiërsbrief 1, 23 noemt Paulus de Kerk ‚pleroma', dat is: volheid. De Kerk immers heeft van Christus ontvangen „de volheid van de Godheid die bij zijn verrijzenis actief zijn deel werd" [2]. Het is ook om deze reden — Dom Verheul wijst hier op — dat de apostel de Kerk noemt: het Lichaam van Christus. Dit is een door Paulus geliefde beeldspraak: zoals Christus' physiek lichaam bij de verrijzenis de volheid van het nieuwe leven had ontvangen, zo heeft de Kerk dit op haar beurt van Christus ontvangen, en kunnen we opnieuw — maar nu op mystieke wijze — spreken van de Kerk als het Lichaam van de Heer. Prof. dr. W. Grossouw drukt dit als volgt uit: „de Kerk van Christus is het krachtveld geladen met zijn energie. In haar vindt de gelovige de volheid van Christus; dat is de volheid van het hemelse leven en de vereniging met God" [3]. De encycliek Mediator Dei onderstreept deze gedachte door bij de bepaling van wat de liturgie is, de Kerk er juist als mystiek Lichaam bij te betrekken: „De Goddelijke Verlosser is zijn priesterlijk leven begonnen in zijn sterfelijk lichaam met zijn gebeden en offer. Maar Hij wilde dat dit priesterlijk leven gedurende de loop der eeuwen niet onderbroken zou worden in zijn *mystiek lichaam*

[1] Cfr. inleiding van prof. dr. Otto Semmelroth S.J. op het studiecongres te Maria-Laach van 1-16 Augustus 1954. Zie ook noot 1, pag. 217.

[2] Dom Ambrosius Verheul o.s.b. in: De taak van de liturgische beweging in onze tijd dl 1 van de reeks „De Eredienst der Kerk" Utrecht - Brussel 1953.

[3] W. Grossouw: In Christus, p. 95-96. Utrecht - Brussel 1943.

de Kerk." En dan volgt in de volgende passage de in het begin van deze bijdrage reeds aangehaalde zin ,,De Kerk derhalve, trouw aan het bevel van haar Stichter, zet het priesterlijk ambt van Jesus Christus voort door de H. Liturgie" (no. 2 en 3).

De encycliek drukt het beeld van de ontmoeting, dat we hier boven gebruikt hebben, nog op andere wijze uit waar ze schrijft : ,,Men kan in zekere zin zeggen dat Christus op Calvarië een zuiverend en zaligmakend bad heeft opgebouwd, hetwelk Hij met het door Hem vergoten Bloed heeft gevuld. Maar als de mensen zich daar niet in onderdompelen en er de vlekken van hun gerechtigheid niet afwissen, dan kunnen ze ongetwijfeld niet gezuiverd en gered worden (no. 76). Dit ,baden' wordt dan in no. 77 nader bepaald: ,,Want ofschoon Christus, in het algemeen gezegd, door zijn bloedige dood heel het mensdom met de Vader verzoend heeft, wilde Hij toch dat allen, vooral door de sacramenten en door het Offer van de Eucharistie, tot zijn Kruis zouden naderen en gebracht worden, om de door Hem aan het Kruis gewonnen vruchten van heil te verkrijgen".

Uit bovenstaande blijkt wel dat een bezinning op het liturgisch leven in feite betekent een opbloei op en een verdieping van het geloofsleven. Maar ook — en dit is de reden waarom wij er zo uitvoerig op ingegaan zijn — de liturgie blijkt van niet te onderschatten betekenis voor de missie. In het laatste citaat uit de encycliek Mediator Dei ligt deze gedachte impliciet opgesloten: van de Kerk die we boven omschreven zagen als het hemels Jerusalem (en dan denken we onmiddellijk aan het Boek van de Openbaring waar dit de hemelse liturgie beschrijft met de overgrote menigte die niemand kan tellen en die stamt uit *alle volkeren, naties en talen*) en tevens als het mystieke Lichaam van de Heer, beide naar aanleiding van de twee aspecten in de liturgie: glorie aan de Vader en verlossing van de mensen — van die Kerk zo sterk gedetermineerd door de liturgie wordt in bedoeld citaat gezegd dat *allen* door en in Haar — hier aangeduid door de Sacramenten en het Offer van de Eucharistie — zouden nadren tot het Kruis. Daarmee is de *universaliteit* van deze *cultische* Kerk duidelijk aangegeven. Reeds Isaias 66, 18-22 beschreef in treffende beelden de roeping der heidenen.

De missiegedachte in de liturgie

HET zou wel verwonderlijk zijn als de missiegedachte, zo nauw verbonden met de liturgie, ook niet tot uitdrukking kwam in teksten van

de ons bekende liturgie. We zullen dit enigszins nader uitwerken aan de hand van de advent.

Misschien is er geen tijd in het kerkelijk jaar waarin de missiegedachte zó nadrukkelijk naar voren komt als juist in de adventstijd. En dat hoeft helemaal geen verwondering te wekken als we weten wat de eigenlijke zin is van deze tijd van het kerkelijk jaar.

We bereiden ons voor op een waardige herdenking van de tijdeloze voortkomst van het Goddelijk Woord uit de schoot van de Vader — Moeder Kerk verplaatst juist om dit te accentueren de proloog van het St. Jansevangelie in de dagmis van Kerstmis en maakt er zodoende een werkelijke verkondiging van — en zijn menselijke geboorte uit de Maagd. Het Evangelie van de Nachtmis verhaalt uitvoerig deze historische gebeurtenis, die van betekenis is voor alle mensen van alle tijden. God heeft Zijn Zoon immers in de wereld gezonden niet om haar te oordelen maar opdat zij door Hem zou worden gered. Wij herdenken de geboorte van de Heer, wetend dat het het begin was „in de tijd van zijn zeer werkzame verlosserliefde, van de Kribbe tot het Kruis"[1]. Maar deze liefde van de Verlosser reikt tot ver over het Kruis heen, anders gezegd: met zijn liefde kunnen en moeten *alle volkeren* in contact komen. Dit is de ontmoeting waarover we schreven. Paulus, de apostel der heidenen laat ons hieromtrent geen enkele twijfel. In zijn brief aan de Romeinen schrijft hij o.a. (het is het epistel van de vigilie van Kerstmis) „Ik bedoel Jesus Christus, onze Heer, door wie wij de genade hebben ontvangen en het apostelambt, om *alle* heidenvolken te brengen tot de gehoorzaamheid van het geloof; en onder hen zijt ook gij geroepen door Jesus Christus, onze Heer".

De advent is vervolgens een voorbereiding op de genadekomst van Christus, maar óók de verwachting van de glorie ten volle op het einde der tijden, en op deze wijze een prachtig diptiek, dat Moeder Kerk zo graag voor ons openzet. Deze twee aspecten worden nog al eens gescheiden. De liturgische teksten zelf doen het doorgaans niet. Het epistel van de eerste Zondag van de advent illustreert dit zeer markant: „Broeders gij weet, dat thans voor ons de tijd is, om uit de slaap op te staan. Want nu is ons heil dichterbij, dan toen wij het geloof aanvaardden. De nacht loopt ten einde, de dag komt naderbij . . . . gij moet U bekleden met de Heer Jesus Christus". De dag die naderbij komt is zowel het a.s. Kerstfeest, als de Tweede Komst van de Heer. Wij weten ons

[1] W. Grossouw: Innerlijk Leven, p. 13 Utrecht - Brussel.

verenigd met Christus, zij het dan ook op een verborgen, verhullende wijze. Zijn wederkomst is enkel het manifest worden van deze verbintenis, beter: van deze reeds nu bestaande band met de Heer — reeds nu bestaand tenminste, als wij ons leven verborgen hebben met Christus in God, door sacramenten van het geloof.

De advent stelt ons telkens weer voor ogen de verheerlijkte Heer wanneer Hij op het einde der tijden zal verschijnen in Heerlijkheid, als Rechter van levenden en doden. „Dan zullen zij de Mensenzoon zien komen op een wolk, met grote macht en majesteit.'' (Evangelie van de eerste Zondag van de Advent)

De teksten, die wij nu aanhalen, willen vooral dit illustreren: dat de adventsliturgie benadrukt enerzijds de noodzakelijkheid en de vanzelfsprekende Moederzorg voor het heil van allen, anderzijds de nauwe band die er bestaat tussen Christus' komst in genade en het feit dat als Christus, ons leven, verschijnt op het einde der tijden, ook wij met Hem verschijnen in Heerlijkheid. Dat wij met andere woorden reeds nu, levend in Christus, het heil, het Leven bezitten, niet op volmaakte maar wel op beslissende wijze.

De O-antifonen

VANAF 17 December tot aan de vigilie van Kerstmis bidt de Kerk in de Vespers de O-Antifonen die het Magnificat omkransen.

„O Wijsheid, voortgekomen uit de mond van de Allerhoogste. Gij reikt van het ene einde tot het andere, regelt alles met kracht en toch met zachtheid: kom ons de weg der wijsheid leren.'' De bede: „kom ons de weg der wijsheid leren'' moeten we niet enkel zien als een smeking van en voor hem die het gebed zegt. Het is juist een van de kenmerken van het liturgisch gebed dat het boven-persoonlijk is: het liturgisch gebed is groter dan wij, zoals de Kerk groter is dan wijzelf zijn. Het doorbreekt als het ware onze persoonlijke beperktheid en bekrompenheid, en stelt ons open voor de noden van gans de Kerkelijke Gemeenschap, ja voor heel het mensdom. Als de Kerk in de O-Antifoon van 18 December bidt „O Adonaï, aanvoerder van het huis van Israel, kom en strek Uw hand uit om ons te redden'' dan is het geheel in de geest van de Kerk als we dat verder uitstrekken dan ons eigen klein wereldje. Dan moeten we daarin óók zien „de geboeide die in de kerker zit en hem die verblijft in de duisternis en schaduw des doods'' (O-Antifoon van 20 December). Het moet ons tot vreugde zijn dat de Heer door de stem

van de missionaris Zijn stem doet horen. „Volk van Sion, zie de Heer zal komen om de volken te verlossen; en in majesteit zal de Heer zijn stem doen horen tot vreugde van Uw hart" (Introitus van de tweede Zondag van de advent). Ook de heidenen hopen op de spruit van Jesse. „O Morgenzon, afglans van het eeuwig Licht en zon der gerechtigheid; kom en verlicht.hen, die zitten in de duisternis en de schaduw des doods" (O-Antifoon van 22 December). Het licht is in het Oude Testament en ook in de eredienst een symbool, een teken van God. In bijna alle theophanieën in het Oude Testament verschijnt God omgeven door het licht. Het licht stelt voor Gods glorie en majesteit. En een eigenschap van het licht is: te verlichten. Zo kan het licht ook symbool zijn van Gods openbaring. „Een licht ter verlichting van de heidenen en een glorie voor Uw volk van Israel" zingt de Kerk op het feest van Maria Lichtmis. En deze tekst geeft ons onmiddellijk aan het perspectief waarin we de O-Antifoon van 22 December moeten zien. Zij die zitten in de duisternis en de schaduw des noods zijn niet alleen de zondaars ! Neen, de verwachte Heer is „de hoeksteen die beide muren verbindt" en die wij vragen „kom en red de mens die Gij uit aarde hebt gevormd". Christus verbindt de twee muren: het volk van de Joden en heidenen maakt hij tot het éne Godsvolk.

Deze enkele teksten illustreren wel voldoende ons betoog dat de liturgie, met name de adventsliturgie, ons telkens weer wijst op het feit dat het heil bedoeld is voor alle volkeren, dat de weg des Heren bereid moet worden voor iedereen. „Elke kloof moet worden gedempt, iedere berg en heuvel worden geslecht. De kronkelpaden moeten recht, de oneffen wegen effen worden. En alle vlees zal het heil van God aanschouwen" (Epistel van de tweede Zondag van de advent).

ST. JAN DE DOPER

DIT beklemtonen van de missiegedachte in de adventsliturgie willen we ten slotte nog kort illustreren aan de figuur van St. Jan de Doper, die voor het eerst naar voren treedt op de tweede Zondag. Christus zegt dat het St. Jan is van wie geschreven staat „Zie, Ik zend mijn gezant voor U uit, om voor U de weg te bereiden". De Kerk ziet in St. Jan een voorafbeelding van haar eigen zending. Zoals St. Jan onder de Joden van zijn tijd gezant was om de weg voor de Messias te bereiden, zo staat ook de Kerk in deze tijd van genade als een getuigenis en wel om te getuigen van het Licht, opdat *allen* tot het geloof zouden

komen door haar. In de Kerk is de geest van St. Jan werkzaam, maar dan met een kracht die de Pinkstersterkte bezit, om de weg te banen tot geloof, dat zelf weer weg en overgang is naar de parousie.

Hoe intenser de Kerk deze Johanneïsche opdracht vervult, hoe meer zij ook, evenals haar voorloper, de Doper, te lijden zal hebben van vervolging en verdrukking door krachten van de duisternis. Mogen wij, in onze tijd hierin niet een aanwijzing zien van diep beleefd katholicisme, naast geloofsafval? Alleen: de Kerk weet dat de Heer eenmaal zal komen, dat dan de nieuwe hemel en aarde een volledige, een onthulde realiteit zal zijn.

We ontmoeten St. Jan de Doper wederom op de derde Zondag van de Advent. Joden uit Jerusalem zonden priesters en levieten tot hem met de vraag: ‚Wie zijt gij?" En onomwonden verklaarde hij met de meeste nadruk: „Ik ben de Christus niet" maar getuigt „Ik ben de stem van een roepende in de woestijn: maakt recht de weg des Heren," zoals de profeet Isaias gezegd heeft. Zoals eens Johannes zo roept nu de Kerk in de woestijn tot alle volkeren.

De liturgie in de missie

We hebben gezien, in het eerste deel vanuit het wezen van de liturgie en in het tweede aan de hand van enkele teksten uit de adventsliturgie, dat eredienst en missie niet los van elkaar te denken zijn, en dat de eerste taak van de missionaris juist is het brengen van de liturgie en zo van de Kerk die allen verlossen wil om tot werkelijkheid te maken de wens zoals die uitgesproken wordt in psalm 66, 6: „dat de volken U loven, O God, dat alle volken U loven" of, zoals psalm 99 het uitdrukt „Juich God toe, ganse aarde, dien de Heer in blijdschap: treed jubelend voor zijn aanschijn".

In dit derde deel zullen we een probleem aansnijden waarvoor de liturgie zich in onze dagen ziet gesteld, nl.: *het probleem van de aanpassing*.

Als paus Pius V in het jaar 1570 het ons bekende Missale Romanum invoert — een logische consequentie op de besluiten van het concilie van Trente — betekent dit een ‚definitieve' fixering van de liturgie, met name van de misliturgie. En hiermede treedt de Kerk dan tevens een nieuwe periode binnen in de geschiedenis van de liturgie. Het moge dan waar zijn dat in feite de fixering eerder heeft plaats gevonden, vóór het concilie van Trente bleef toch nog altijd de mogelijkheid van een zekere aanpassing open. Het zal de lezer bekend zijn hoe in de eerste

eeuwen deze aanpassing een zeer belangrijke rol heeft gespeeld. Was voor de eerste Joden Christenen de Eucharistieviering een maaltijd — zij lagen op in een halve cirkel rond een tafel geplaatste aanligbanken — in het jaar 150 beschrijft de apologeet Justinus ons diezelfde Eucharistieviering, maar nu maakt het geheel de indruk van een vergadering waarin de hiërarchische liturg de rol van voorzitter speelt. En na het edict van Milaan treedt er weer een hele verandering op in de uiterlijke vorm van de H. Mis. Onder invloed van de Romeinse politieke en juridische genius wordt de H. Mis tot een openbare eredienst waarin de bisschop op zijn cathedra als Consul Dei het middelpunt vormt.[1]
Deze enkele feiten mogen volstaan ter illustratie. Het probleem van de aanpassing is weer actueel geworden onder het pontificaat van de heilige Pius X. Hij is het immers geweest die de liturgie opnieuw in het centrum heeft geplaatst van het godsdienstig leven.[2] „Het middelpunt en als het ware de ziel van de Kerk is gelegen in de H. Eucharistie" sprak hij bij gelegenheid van het Eucharistisch congres te Metz in 1907. De christelijke vroomheid is zich vanaf die tijd dan ook gaan ontwikkelen rond de H. Mis en de communie. Het ontvangen van de H. Communie zag Pius X als de meest innerlijke en concrete deelname van de gelovigen aan de Offermaaltijd. Ook de besluiten met betrekking tot de H. Schrift door Pius X genomen mogen we zien in het raam van het streven naar de actieve deelname van de leek aan de liturgie, want dat is de grote inhoud van het „in het centrum plaatsen van de liturgie in het godsdienstig leven". Het probleem van de aanpassing is dan ook reeds door paus Pius X aangepakt. Het motu proprio betreffende de gregoriaanse zang, het decreet dat de dagelijkse communie toestaat — door Jungmann genoemd een mijlpaal in de geschiedenis van de liturgie — de maatregelen om de Zondag weer in ere te herstellen en de brevierhervorming worden hier in herinnering gebracht als slechts de meest in het oog lopende aanpassingen. Heel deze liturgische beweging door Pius X in het leven geroepen heeft zich ontwikkelt en verdiept onder zijn opvolgers. „Het is hoognodig dat de gelovigen de heilige handelingen niet bijwonen als buitenstaanders of zwijgende toeschouwers ...." schrijft Pius XI in

[1] Voor een nadere bestudering van dit onderwerp verwijzen wij naar de binnenkort verschijnende brochure van DR. B. LUYKX O. PRAEM: „ De oorsprong van het Gewone der Mis" in de reeks „De eredienst der Kerk" dl. 3. Utrecht - Brussel.
[2] Voor nadere oriëntering verwijzen we naar: „Tätige Teilnahme, das Grundprinzip des pastoralliturgischen Reformwerkes Pius X" von Jacobus Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna. Liturgisches Jahrbuch 3. Band 1953 II. Halbband 167-175.

zijn Apostolische Constitutie van 22 November 1928, getiteld Divini Cultus. En wel bijzonder wordt de actieve deelname van de leek aan de liturgie in het licht gesteld door de encycliek Mediator Dei van de huidige paus door de liturgie te definiëren — zoals we gezien hebben — als de cultus van de hele Christus, hoofd en ledematen. Het streven naar aanpassing bereikt in onze dagen zelfs een hoogtepunt. De Paasnachtviering, de nieuwe psalmvertaling, de avondmis, het tweetalig rituale reeds in verschillende landen ingevoerd, de decreten betreffende het nuchter zijn, en ook niet te vergeten: de door Rome goedgekeurde en zelfs gestimuleerde gesprekken omtrent de wenselijkheid van bepaalde hervormingen in de liturgie onderstrepen dit op ondubbelzinnige wijze. De gesprekken betreffende een eventuele aanpassing van de liturgie zijn voor het eerst officieel gehouden in Maria-Laach [1], daarna in Odilienberg [2], Lugano [3] en Leuven. [4]

De vraag wordt wel eens gesteld waarom de aanpassing centraal vanuit Rome geregeld moet worden en niet iedere bisschop — bijzonder de missiebisschop — hieromtrent zeggingsmacht krijgt. En dan wordt graag een beroep gedaan op de toestand zoals die bestond in de oud-Christelijke Kerk.

Het laatste nummer van Tijdschrift voor Liturgie [5] stelt deze kwestie uitvoerig aan de orde. Vooral de bijdragen van prof. dr. J. Hofinger [6] en mgr. W. van Bekkum S.V.D. vragen bijzondere belangstelling. Prof. Hofinger bewijst dat aanpassing historisch [7] te rechtvaardigen is, zelfs voor het missiewerk noodzakelijk is en ontwikkelt tevens de principes die bij de verwezenlijking moeten leiden. De auteur is ook op dit laatste gebied bij uitstek deskundig, temeer omdat hij gesprekken in verband met aanpassing namens de missie niet alleen bijwoont maar ook actief eraan deelneemt [8].

[1] Zie Herder-Korrespondenz Heft 4. Jhg. VI, 1952, p. 184 vv. voor korte samenvatting: L. J. 3. Band, 1953, II. Halbband p. 324-25.

[2] Zie voor korte samenvatting: L. J. 3. Band 1953, I. Halbband p. 89-94.

[3] Een volledig verslag geeft L. J. 3. Band 1953, II. Halbband p. 125-322. Voor korte samenvatting: G. LAUDY O. PRAEM: Het derde internationale studiecongres te Lugano, T.v.L. XXXVII (1953) 297-313.

[4] Hierover is nog geen verslag verschenen, evenmin een korte samenvatting.

[5] T.v.L. XXXVIII (1954) 251-322.

[6] DR. J. HOFINGER S.J.: Aanpassing van de liturgie in de Missielanden, T.v.L. XXXVIII (1954) 253-269.

[7] MGR. W. VAN BEKKUM S.V.D. Actuosa participatio in het Apostolaat, T.v.L. XXXVIII (1954) 269-286.

[8] Zie de inleiding van prof. Hofinger te Lugano: ,;Tätige Teilnahme am Gottesdienst, eine

In verband met de centrale leiding merkt prof. Hofinger op dat deze zeker in onze tijd noodzakelijk is omdat een godsdienstig subjectivisme met daarnaast een groeiend nationalisme bijna kenmerkend zijn voor onze tijd. Daarom is de Kerk, als wereldkerk, op een veel sterkere eenheid aangewezen dan de vroeg-christelijke Kerk in het Romeinse rijk. Bovendien, had men toen latere verschillen en splitsingen voorzien, dan zou een streven naar meer uniformiteit vanzelfsprekend zijn geweest. Daar komt nog bij dat het primaatschap van Rome niet alleen meer beklemtoond wordt in onze dagen, maar ook sterker en algemener doorgevoerd wordt, een bron van zekerheid welke de oude Kerk miste.

In het derde deel van zijn bijdrage, handelend over het verwezenlijken van de liturgische aanpassing in de missie, spreekt prof. Hofinger ook over het Deutsches Hochamt[2], het privilege dus van gezangen in de volkstaal dat behalve de Duitse bisdommen ook de Irokezenmissie in Canada bezit. Professor Hofinger merkt hierbij op: „met deze zou men reeds een gemeenschappelijke eredienst kunnen opbouwen, die volledige verstaanbaarheid, grote volksheid, een innig samenwerken van priester en volk op harmonische wijze zou verenigen". In dit verband kunnen we reeds de verwezenlijking van deze wens mededelen voor wat betreft de drie apostolische vicariaten van Flores [3]) Onder Prot. N. 110/5 van 15 Januari 1954 verleende de Congregatie van de Propaganda, krachtens de haar door de H. Vader verleende faculteiten aan mgr. Manek de faculteit: „permittendi sacerdotibus missionariis sibi subditis ut Missam cantatam iunctam cum populi cantu in lingua vernacula, id est in qua populus Kyrie, Gloria, Credo, et quae sunt alia, in sua lingua decantat, adhibere queant, ubi huiusmodi cantus alit participationem populi". Deze faculteit wordt gegeven „praesentibus valituris usque ad exspirationem facultatum generalium". Binnen twee maanden kreeg mgr. van Bekkum S.V.D. dezelfde faculteit voor zijn Vicariaat en aan mgr. A. Thijssen, apostolisch vicaris van Endeh, Midden Flores, werd hetzelfde privilege verstrekt op 5 Juni 1954.

Nijmegen

Notwendigkeit und Hoffnung für die Verbreitung des Glaubens in den Missionsländern" L.J. 3. Band 1953, II. Halbband 196-217.

[2] Voor een nadere oriëntering omtrent het Deutsches Hochamt verwijzen we naar: B. Fischer: Das deutsche Hochamt, L.J. 3. Band, 1953, I. Halbband 41-54.

[3] Dit bericht werd ons verstrekt door de redactie van T.v.L, die zelf niet meer in de gelegenheid was hiervan melding te maken in het nummer dat handelt over Missie en Liturgie.

DR. J. J. HOUBEN S.J.

MYSTIEKE ERVARING BIJ NIET-CHRISTELIJKE VOLKEREN

De nooit-aflatende vraag, die het mensdom altijd beroerd heeft en altijd beroeren zal, is de vraag naar het absolute en daarin besloten de zucht naar een persoonlijke band met het hoogste dat er gevonden kan worden. In zich is die zucht en dat verlangen overal aanwezig waar de mens de eigen onvoldaanheid aanvoelend, boven zichzelf wil uitsteigen, van zijn eigen onvolkomenheid overtuigd de afgrond, die er bestaat tussen zijn kleinheid en het Alhoge wil overbruggen en de dorst naar het Absolute, die opspringt uit zijn hart, wil lessen en bevredigen.

Is die beleefde en verwonnen deelname aan het Absolute mogelijk in dit leven? Nooit zal het mensdom dat verlangen kunnen stillen, ofschoon eenieder weet, dat succes slechts mogelijk is langs de weg van pijn en smart, van afstand doen en van versterving.

Die zucht is de mens ingeboren zij hij Oosterling of Westerling, Hindou of Muslim of Christen. Mystiek is niet eigen aan één ras of aan één volk. Zij is wel eigen aan één enkele opvatting die men heeft over God en over de opvatting, die men heeft over de verhouding van de mens tot God.

Heeft men dit laatste niet te zeer over het hoofd gezien wanneer men in de laatste eeuw in kringen van Orientalisten schreef over Mystiek? Werd er niet te eenvoudig gedacht over het wezen dat aan mystiek inherent moet zijn, zodat men Omar Khayyam, in ontelbare edities uitgegeven, en Ibn al-Fârid en Ibn 'Arabî en Ibn Sînâ en anderen zonder onderscheid mystici noemde en hun leer als het hoogste voorstelde van wat onder mystiek moet worden verstaan?

Om echte mystiek te zijn is het niet voldoende dat de mens gegrepen wordt door die ingeboren zucht naar het absolute, want zo gemakkelijk kan men de een of andere afgod betitelen met de naam van de Absolute. Om echte mystiek te zijn mag de mystieke ervaring niet enkel bestaan in een subjectieve houding, maar moet het bereikte wezen de Werkelijk Absolute zijn. De mens kan zich wel in zijn verbeelding een absoluut iets voorstellen, maar dit kan nooit deel zijn van deze wordende en zich ontwikkelende wereld; hij kan zich wel verbeelden, dat wat nu nog in ontwikkeling is eens tot het Absolute zal uitgroeien in de vorm van de collectieve mens of de Volmaakte Mens of van de mensheid als zodanig. Maar wat is dit anders dan een projectie in de toekomst van deze tijdelijke broosheid, die overgeleverd is aan de dood? Ofwel de ervaring van de Absolute is enkel illusie ofwel de Absolute moet nu reeds buiten de geest in volle werkelijkheid bestaan. Buiten de geest en transcendent als „Andere", niet als immanent aan de mens zelf, maar de Andere die transcendent is en toch in de mens kan wonen.

Voor wie het bestaan van een Hoogste Wezen zou ontkennen, dat tevens Persoon is, of voor wie zou willen ontkennen dat er een communicatie kan plaats hebben tussen God en de mens, is er slechts één vorm van mystieke intuïtie mogelijk, die echter geen strikte mystiek meer is, en dat is de ervaring van zijn eigen wezen in een gevoel van gesloten volheid in zichzelf; een intuïtieve ervaring waarvan men menen kan dat God de eindterm is, maar die in de grond enkel een expliciet grijpen

is van het ik, zoals dat ik bestaat in de diepe afgrond van eigen subjectiviteit. Men moge dit al mystiek noemen, het is echter niet de ware echte mystiek, omdat zij blijft steken in het niveau van het menselijke zijn hoezeer zij op dat niveau ook het mysterie en de rijkdom van het menselijk bestaan vermag te doorvoelen. Ondanks de grootste offers, welke voor de opheffing van de banden die lichaam en ziel samenbinden, worden vereist, is deze opgang nooit een vereniging met God zelf.

Wat in christelijke zin ,,ware mystiek" genoemd wordt, is de mystieke kennis en ervaring, die wezenlijk bestaat in een persoonlijke mededeling van Gods liefde aan de mens; een ervaring waarvoor de mens zich wel kan voorbereiden en disponeren, maar die enkel en alleen door God zelf geschonken kan worden als een onverdiende en absoluut gratuite genade.

Waar de katholieke theologie ons leert, dat genadeleven mogelijk is ook buiten het zichtbare lichaam van de H. Kerk, moet men dus ook besluiten tot de mogelijkheid van echte mystieke begenadiging buiten de enge kring van katholieke gelovigen.

Er is in de loop der jaren een overvloed van literatuur verschenen, waarin deze problemen behandeld werden. Vanaf de lumineuze artikelen van pater MARÉCHAL S.J. in de Recherches de Science Religieuse (1912, 1923, 1937) tot onzen dag is er veel geschreven dat licht werpt zowel op de algemene vraag als op de toepassing, die gemaakt kon worden op aparte gevallen van mensen, die behoorden tot niet-christelijke godsdiensten. Het laatste verschenen werk van LOUIS GARDET ,,*Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*" (Alsatia, Paris 1953) zouden wij met nadruk willen aanbevelen, omdat het indringend de scheidingslijn trekt tussen ware mystieke ervaring en ,,expérience du Soi", en tevens het religieuze klimaat schetst van de Joodse Mystiek, de Indische Mystiek en de Muslimmystiek getoetst als deze wordt aan de religieuze literatuur van enkele voorname vertegenwoordigers onder de mystici van deze godsdiensten.

Aan duidelijke voorbeelden wordt het gevaar getoond, dat er in bestaat de ware mystieke ervaring te verwarren met de ervaring van het eigen ik. Een ik-ervaring, zoals wij die uit de Westerse wereld en vroeg-christelijke tijden kennen in de gnosis en bij Plotinus. Eenzelfde soort van ervaring wordt ongetwijfeld gevonden zowel bij de Kabbala der Joden als bij Muslimmystici en Indische yogas. Het kenmerk van de ware christelijke Mystiek is volgens de schrijver, dat zij geheel wordt beheerst door de liefdesvereniging waarin de onmetelijkheid van God neerdaalt in Zijn schepsel. Gardet laat het accent hier geheel vallen op de liefde veel meer als op de kennis en intuïtie en zegt zelfs, dat ,,le rassemblement de l'âme en elle-même à sa propre lumière, furent peut-être les tentations de la mystique chrétienne" (p. 96).

Wij willen hier niet ingaan op deze strijdvraag tussen katholieke theologen, die ten slotte aan de grote vraag over ware of niet-ware mystiek niet afdoet en ook in de opzet van dit boek niet direct de kern der zaken raakt, waar wij speciaal onze aandacht aan willen wijden is de lichtgevende verhandeling over de Muslimmystici, waar vruchtbaar vergelijkingsmateriaal geboden wordt om te komen tot een scherpere definitie van hun mystiek.

Zoals de andere monotheïsten spreken ook de Muslimmystici over een ervaring

van goddelijke zaken. Het sterke accent echter dat het Muslimgeloof legt op de zuivere transcendentie van God, samen met de afkeer van de orthodoxe leer van elke vereniging met God, kan de Muslim er gemakkelijk toe brengen, gemakkelijker dan dat dit een Christen overkomt, om zich over zichzelf heen te buigen en zichzelf als de eindterm te nemen, ook al zou hij zich van al het geschapene willen ontdoen. Naast treffende voorbeelden, door de schrijver uitgewerkt, van mensen als Bistâmî (†875) en Ibn al-Fârid (†1235) zouden wij met nadruk enige philosophen van de Islam willen noemen en als voornaamste onder hen Avicenna zelf. Bij deze mystici zien wij een ervaring optreden, die voortschrijdend van zelfverloochening tot bijna zelfvernietiging, ofschoon in termen van monotheïsme, ten slotte toch belandt in de rijkdom maar enkel menselijke rijkdom van het eigen ik.

Er zijn echter ook andere voorbeelden als dat van Râbi'a (†810) en al-Hallâj (†922), waarin de natuurlijke religiositeit van de ziel voorbereid en geschikt gemaakt wordt voor Goddelijke genaden. Râbi'a leefde in de tijd dat het idee van de liefde van God en de liefde tot God voor het eerst bij sommige Muslims ingang kon vinden. Deze mystica zong haar loflied op de liefde tot God op een wijze, die ieder christen aangrijpen zal. Zo vervuld was zij van God en zo verstorven aan zichzelf, dat zij God enkel en alleen wil verlangen om Hemzelf en dat zij liever de hel tegemoet gaat dan naar God te verlangen uit enige zelfzucht. Uitdrukkelijk stelt zij, dat de mens deze liefde nooit uit zichzelf kan verlangen, maar enkel met Gods genade.

Zowel over Râbi'a als over al-Hallâj is reeds vaak geschreven, over de laatste vooral als toonbeeld van buiten-christelijke begenadiging. Gardet dringt echter wel zeer diep door in zijn leer en laat daardoor zeer veel nieuw licht vallen op de uitzonderlijke waarden van deze mysticus. De betekenis van tajrîd en tafrîd als termen voor de totale onteigening van de ziel, van het loslaten zelfs van elke conceptuele intelligibiliteit van zichzelf en dus als eerste stap op de weg naar de unio mystica wordt scherp gesteld tegenover het infirâd, het uiteindelijke dynamische élan, dat passief door de ziel ondergaan wordt en ten slotte de ziel opvoert tot het ifrâd der souvereine inbezitname door God in de unio. Eerst bevindt zich nog steeds tussen de ziel en haar Heer dat „ik", dat de volledige liefde tegenhoudt, zodat al-Hallâj kan uitroepen: „doodt mij, vrienden, want het is in mijn dood dat mijn leven ligt, mijn dood is te leven en mijn leven is te sterven". Het is de diepe zucht om aan zichzelf af te sterven uit liefde tot de Vriend. Zoals wij allen weten is al-Hallâj er niet voor teruggeschrokken, om die dood als liefdeoffer vol blijdschap voor God te aanvaarden.

Dat God revelaties en mystieke genaden kan mededelen aan zulke „negatieve ongelovigen", die buiten het zichtbare lichaam der H. Kerk blijven door een ignorantia invincibilis, mag volgens de algemene christelijke leer niet betwijfeld worden. Er kan bij zulke zielen zelfs sprake zijn van strict bovennatuurlijke genaden. Dat mensen als al-Hallâj waarlijk mystieke genaden en daarmee alle elementen van een actus fidei als eerste stap ter rechtvaardiging konden deelachtig worden, is een troost voor elke christen. Wij mogen echter niet vergeten, dat met het gelukkige lot van deze enkelingen, het lot van de Islam geenszins beslecht is. Deze mystieken in de Islam, zoals ook in het Jodendom en in India, blijven de

zeer aantrekkelijke uitzonderingen, althans voor zover ons menselijk oog de religieuse waarden kan bepalen. Het is een feit, dat de grote massa van Muslims niet door deze hoge mystiek wordt geleid en dat integendeel de mystieke inspiratie te zeer gedoofd wordt door de starre wetshouding en de dogmatische fanatieke leer van de oude Islam-orthodoxie, die in haar strijd tegen moderner formulering haar greep op de grote massa zou willen handhaven of herwinnen.

Maastricht

DR. J. J. HOUBEN S.J.

ISLAM-AFDELING IN HET KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TROPEN

ZOALS men in de nieuwsbladen heeft kunnen lezen werd op 8 Juli j.l. in het Koninklijk Instituut voor de Tropen een Islam-afdeling geopend, die sociologische voorlichting geeft over de Islam in de tropische landen. Er wordt voorlichting gegeven over de fundamentele opvattingen en geestelijke achtergronden, die het leven der muslims bepalen, om aldus de landen van de Islam in hun wezen dichter bij ons te brengen en door middel van deze betere kennisname de economische activiteit van Nederland met die landen te stuwen . . . Het feit, dat de Islam-afdeling een onderdeel vormt van de ,,Culturele en Physische Anthropologie'' van het Koninklijk Instituut bewijst haar sociologisch en economisch karakter. Wel sprak de ,,Tijd'' van 10 Juli j.l. enige bezorgdheid uit over het gesprokene voor en tijdens de officiële opening, als zou dit niet een zuiver beeld van de orthodoxe Islam geven. Gezien het feit dat muslims zelf het woord voerden, behoeft ons dit niet al te zeer te verwonderen. Iedere muslim en zeker iedere muslim die als zodanig in onze landen spreekt zal de glorie van de profeet verheffen; hij zal spreken over de streng godsdienstige opvattingen van de muslimvolkeren en deze stellen tegenover de verwildering in onze streken en de geloofsafval van zoveel christenen. Het moge verwarring gewekt hebben bij toehoorders zo de Islam te horen prijzen, van de andere kant is het toch ook weer iets waarvoor wij moeten trachten begrip op te brengen.

Dat gelovige muslims in Muhammad een groot profeet zien, dat zij menen, dat hun godsdienst de godsdienst bij uitnemendheid is, die indien nageleefd de moeilijkheden waarin de wereld gedompeld ligt zal wegvagen en dat de Islam als godsdienst de weg wijst naar de heiligheid, dit alles mag ons niet doen ontstellen. Wat ons pijnlijk treffen kan bij deze gelegenheden is dat zelfs zeer ontwikkelde en hoogstaande muslims deze overtuigingen zo absoluut durven poneren en dikwijls in hun vergelijking der beide godsdiensten, het Christendom en de Islam, bitter weinig blijken te beseffen van wat het Christendom in werkelijkheid is. Eeuwenoud vooroordeel en het aan de Islam zo eigen gevoel van onovertreffelijkheid kleurt hun mening. Wij moeten dit alles voor een ogenblik met liefde kunnen vergeten en al is het soms met pijn in het hart toch dankbaar kunnen zijn voor

het feit, dat deze muslims gelovig willen zijn en de moed hebben van dat geloof getuigenis af te leggen. Dit getuigenis is eerlijk ofschoon iedere insider toch ook weet dat het dikwijls zeer onvolledig is. Het is onvolledig — maar de muslim vindt het daarom nog niet onwaar, omdat hij onmogelijk zelf de Islamsituatie van het ogenblik in haar ware gedaante weet te schatten — omdat de Islam als nooit te voren in de geschiedenis door innerlijke onzekerheid wordt verscheurd.

Het besef van die innerlijke verdeeldheid kan de rede zijn dat hij zich, zeker in landen waar men minder nauwkeurig de interne Islamsituatie kent, met des te meer klem uitspreekt voor de innerlijke kracht van zijn godsdienst. Toch moeten moderne geschriften uit eigen muslimmilieu hem tot nadenken stemmen. Wij zouden in dit verband willen noemen boeken als dat van Sayyid Qutb ,,al'adâlah al-ijtimâ' iyyah fî'l-Islâm'' (Sociale rechtvaardigheid in de Islam, Cairo 1945); het boek van Khâlid Muhammad Khâlid ,,Min hunâ nabda''' (Van hier beginnen wij, Cairo 1950). Het laatste boek is een venijnige aanval op de oude orthodoxie en werd door een voorstander van deze laatste Muhammad al-Ghazâlî in een verweerschrift ,,Min hunâ na'lam'' (Ons begin in wijsheid) beantwoord. Het verweer is echter in menig punt absoluut onvoldoende, zodat menig denkend muslim tot grote twijfels gebracht moet worden met betrekking tot de geldende zogenaamde ,,orthodoxe'' leer. Eenzelfde felle aanval kunnen wij beluisteren in het boek van Jafri ,,The liberation of Islam'' (Karachi 1952). Dikwijls graven deze boeken echter niet diep genoeg en blijven zij steken in uiterlijke verschijningsvormen. De eigenlijke oorzaken, die dikwijls wel aangevoeld, maar nog niet uitgesproken durven worden, liggen in de ontoereikendheid van de officiële orthodoxe theologie. Waar het in werkelijkheid om gaat is de opvatting over het Godsidee en de daaruit voortvloeiende opvattingen over de mens en de maatschappij, over theocratie of democratie, over vrijheid en over de waarde van de menselijke persoonlijkheid in het oog van God.

Hoe belangwekkend deze ideeënstrijd binnen de Islam is voor elke muslim en niet minder voor elke niet-muslim, spreekt wel van zelf. Als christenen moeten wij toch hun bezorgdheid delen en ons zelfs verheugen als wij getuigenissen ontmoeten van goedwillende muslims, omdat in de strijd reeds te veel muslims vervallen tot ongeloof en modern heidendom.

Met dit alles voor ogen zullen wij gemakkelijker onjuistheden of aperte onwetendheid vooral met betrekking tot de christelijke waarde kunnen begrijpen en ook in de Islam-afdeling van het Instituut voor de Tropen een middel kunnen zien, mits in de juiste zin begrepen en aangewend, om de wereld-religiositeit te steunen tegen de steeds verder om zich heengrijpende lawine van ongeloof en heidendom. Men mag hopen dat de sociologische en economische doelstellingen van het Koninklijk Instituut voor de Tropen ook die bredere en diepere waarden niet uitsluit.

Maastricht

Miscellanea

Herdenking van W. M. Kard. van Rossum. — Op 5 September 1954 had te Zwolle de nationale herdenking plaats van het eeuwfeest der geboorte van Zijne Eminentie Willem Marinus Kardinaal van Rossum. Er werd een tentoonstelling gehouden, een gedenksteen onthuld, een pontificale H. Mis opgedragen door Z.H.Exc. Mgr. P. Giobbe, apostolisch nuntius-internuntius in Nederland en vertegenwoordiger van de H. Congregatie de Propaganda Fide te Rome, terwijl op de plechtige herdenkingsbijeenkomst de feestrede werd uitgesproken door Z.H.Exc. Mgr. Dr. J. O. Smit en een toespraak gehouden door Z.H.Exc. Mgr. C. Kramer O.F.M., uit China uitgewezen bisschop van Luanfu.

Z.H.Exc. Mgr. Ph. Bernardini †. — In de nacht van 25-26 Augustus 1954 is Z.H.Exc. Mgr. PH. BERNARDINI plotseling overleden te Ussita, waar hij zijn vacantie doorbracht. Hij was hier geboren op 11 November 1884; hij had canoniek recht gedoceerd aan de Katholieke Universiteit te Washington, was Apostolisch Delegaat geweest in Australië, Nieuw-Zeeland en Oceanië, Nuntius in Zwitserland en was sinds Januari 1953 secretaris van de H. Congregatie tot Voortplanting des Geloofs. R.I.P.

Z.H.Exc. Mgr. P. Sigismondi. — Als opvolger van Z.H.Exc. Mgr. Ph. Bernardini werd door Z. H. Paus Pius XII Z.H.Exc. Mgr. P. SIGISMONDI, tit. Aartsbisschop van Neapolis in Pisidië en Apostolisch Delegaat voor Belgisch-Congo en Ruanda-Urundi, benoemd tot Secretaris van de H. Congregatie tot Voortplanting des Geloofs.

Mgr. Sigismondi werd in 1908 geboren te Villa d'Almé (Bergamo); hij trad op 26-jarige leeftijd in de diplomatie als secretaris van de Apostolische Nuntiatuur te Parijs. Van 1939 tot 1949 was hij verbonden aan de afdeling: buitengewone Kerkelijke zaken van het staatssecretariaat te Rome. In Mei 1949 werd hij als raadsheer naar de Apostolische Nuntiatuur te Belgrado gezonden en in December 1949 benoemd tot Apostolisch Delegaat voor Belgisch-Congo en Ruanda-Urundi, welke belangrijke delegatuur 31 kerkelijke ressorten omvat met 4½ millioen katholieken.

Nederlandse Missieprelaten. — Z.H.Exc. Mgr. Dr. G. VESTERS M.S.C., Oud-Apostolisch Vicaris van Rabaul, is 30 Augustus 1954 in Australië overleden. Hij werd in 1876 te 's-Hertogenbosch geboren, in 1903 te Rome priester gewijd, begon in 1911 zijn missiearbeid op de Philippijnen, werd in 1915 overgeplaatst naar Brazilië, in 1919 benoemd tot Apostolisch Prefect van Celebes en in 1923 tot Apostolisch Vicaris van Rabaul. R.I.P.

Z.H.Exc. Mgr. B. HILHORST C.S.Sp., die onlangs om gezondheidsredenen ontslag had gevraagd als bisschop van Morogoro in Tanganyika (Br. Oost-Afrika), is op 11 Augustus 1954 in zijn missiegebied plotseling overleden. Hij was in 1895

te Amsterdam geboren, in 1922 priester gewijd, in 1934 benoemd tot Apostolisch Vicaris van Bayamoyo. R.I.P.

Op 8 September 1954 was het een kwarteeuw geleden, dat Z.H.Exc. Mgr. W. BOUTER M.H.F., door Z.Em. Kard. Mooney uit Detroit te Nellore in India tot bisschop werd gewijd.

Bij gelegenheid van de verheffing der Apostolische Prefectuur Jabalpur (India) tot Bisdom werd Mgr. C. J. DUBBELMAN O. PRAEM., die sinds 1933 Apostolisch Prefect was, bij decreet van 18 Juli 1954 verheven tot de bisschoppelijke waardigheid; hij ontving de bisschopswijding in October l.l.

Tot opvolger van de inmiddels overleden Mgr. Hilhorst werd Mgr. H. van ELSWIJK C.S.Sp., bij decreet van 18 Juli 1954 benoemd tot bisschop van Morogoro; hij ontving de bisschopswijding te Naaldwijk op 28 October l.l.

Mgr. J. VRAKKING M.S.C., bisschop van Surigao op de Philippijnen, heeft om gezondheidsredenen ontslag gevraagd en verkregen uit zijn functie.

Mgr. A. CREMERS O.F.M., is benoemd tot Ápostolisch Administrator van de intussen tot Apostolisch Vicariaat verheven Prefectuur Hollandia op Nieuw-Guinea.

De Hoogeerw. Pater GABRIEL SILLEKENS C.P. werd op 25 Augustus 1954 benoemd tot Apostolisch Prefect van de nieuwe Apostolische Prefectuur Ketapang op Borneo.

Mgr. Th. Bekkers. — Op 15 Augustus 1954 vierde Mgr. TH. M. P. BEKKERS, oud-nationaal directeur van de Pauselijke Missiegenootschappen in Nederland op Huize Bijdorp te Voorschoten, waar hij nog steeds verschillende functies vervult, onder grote belangstelling zijn gouden priesterfeest. Van harte zij deze hoog verdienstelijke jubilaris ad multos annos toegewenst!

Missiologische Week te Leuven. — Van 24-27 Augustus 1954 werd te Leuven de 24e Missiologische Week gehouden, gewijd aan „Problemen van het onderwijs in de hedendaagse Missies."

De Missie op het Maria-Congres te Brussel. — Bij gelegenheid van het Nationaal Maria-Congres, dat van 2-4 September 1954 te Brussel werd gehouden, hadden ook de Pauselijke Missiegenootschappen twee vergaderingen belegd om de plaats van Maria in de missionering en in de missieactie te doen belichten. Deze vergaderingen werden door zeer velen bezocht.

Missiecongres te Compostella. — Van 5-9 September 1954 werd te Compostella het elfde Internationaal Academisch Missiecongres gehouden, ditmaal georganiseerd door het missiesecretariaat van Pax Romana en de Pauselijke Missiegenootschappen in Spanje. Het thema luidde: Naar een verenigde wereld over de verschillen in kleur, de tegenstellingen in klasse en de verscheidenheid in cultuur heen.

Missiologische Week te Nijmegen. — In 1955 zal te Nijmegen wederom een Nederlandse Missiologische Week worden gehouden en wel in de week na Beloken

Pasen van Dinsdag 19 tot en met Donderdag 21 April. Als algemeen onderwerp werd vastgesteld: *De moderne eisen van de missionaire vorming.* De volgende referaten, resp. co-referaten zullen worden gehouden: De missionaris-roeping als basis van missionaire vorming; wezen en waarde van de missionaire spiritualiteit; missiologische scholing; godsdienstwetenschappelijke, ethnologische en linguistische scholing; theologie en ,,Cultural Anthropology"; missie en moderne research; catechetische opleiding van de missionaris; technische opleiding van de broeders; physieke training van de missionarissen; missionaire vorming der leiders van de missieactie; bevordering van de missiegedachte bij de gelovigen. De namen der inleiders zullen t.z.t. worden bekend gemaakt.

Prof. Dr. W. Schmidt S.V.D. †. — Aanstonds na het overlijden van P. Wilh. Schmidt (10 Febr. 1954) verscheen van bevoegde hand een ,,Nachruf" in ons tijdschrift (1954, blz. 110-113). Sindsdien publiceerde zijn opvolger als directeur van het Anthropos-Institut, P. Fritz Bornemann S.V.D. een artikel over: ,,*P. Wilhelm Schmidts Bedeutung für die Theologie*" in de Schweizerische Kirchenzeitung van 15 Juli 1954 op blz. 337-339, en schreef zijn opvolger aan de Universiteit te Wenen, P. Wilhelm Koppers S.V.D. ,,*Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes*", Gedenkrede, gehalten am 19. Mai 1954, anläszlich einer Trauersitzung, die gemeinsam von der Wiener Universität, von der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften und von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft im Senatssaal der Universität veranstaltet wurde, in de Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 83 (1954) S. 87-96.

Prof. Dr. Joh. Thauren S.V.D. †. — Op 4 Juli 1954 overleed op 62 jarige leeftijd Prof. Dr. Joh. Thauren S.V.D., hoogleraar in de Missiologie aan de Universiteit van Wenen. Van zijn hand verschenen o.a.: ,,Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missionstheoretische Studie, Munster i.W. 1927; Atlas der katholischen Missionsgeschichte, Mödling 1932; Die religiöse Unterweisung in den Heidenländern. Eine missionsmethodische Studie, Wien 1935. Prof. Thauren was lid van de redactie van het Z.M.R., meer speciaal voor de rubrieken missiepaedagogiek en missiecatechetiek. Ook heeft hij zich verdienstelijk gemaakt voor de organisatie van het negende internationale academische Missiecongres te Wenen in 1950. R.I.P.

Missiologisch Instituut te Nijmegen. — Pater G. van Winsen C.M., die van 1949 tot 1952 de volledige cursus gevolgd heeft aan het Missiologisch Instituut van de R.K. Universiteit te Nijmegen, promoveerde op 1 October 1954 aan genoemde Universiteit tot doctor in de H. Godgeleerdheid op een proefschrift, getiteld: *Meelevend begrijpen. Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie.*

Mariale Missietentoonstelling. — In de kapel St. Piat van het oudste en schoonste Maria-heiligdom in Frankrijk, de Kathedraal van Chartres, had van Pasen tot Allerheiligen 1954 een missietentoonstelling plaats, die kunstvoorwerpen bijeenbracht om aanschouwelijk voor te stellen, hoezeer de H. Maagd in de missielanden bemind en vereerd wordt.

Missie en Liturgie. — Het „Tijdschrift voor Liturgie" heeft zijn Octobernummer van 1954 speciaal gewijd aan het onderwerp: Missie en Liturgie. Men treft er o.a. de volgende bijdragen aan: Mgr. W. van Bekkum S.V.D., Actuosa participatio in het apostolaat; P. Dr. J. Hofinger S.J., Aanpassing van de liturgie in de missielanden; Mgr. M. Tillemans M.S.C., Assistentzielzorgers in de missie.

Missie-statische gegevens. — L. Schorer publiceerde in Agentia Fides enkele statistische gegevens omtrent de personeelsbijdrage der verschillende landen aan de missiearbeid, het aantal katholieken in de kerkelijke ressorten, die onder de H. Congregatie de Propaganda Fide ressorteren, waaraan we het volgende ontlenen.

Op 30 Juni 1953 waren er in de missiegebieden, die onder de H. Congregatie tot Voortplanting des Geloofs ressorteren, 24 974 *priesters* (vreemde + inheemse) werkzaam; hierbij zij aangetekend, dat gedurende de laatste jaren ongeveer 3 000 vreemde missionarissen China en Korea hebben moeten verlaten.

Van die 24 974 priesters waren er 14 151 afkomstig uit Europa, 4904 uit Azië, 2649 uit Oceanië, 1824 uit Amerika en 1446 uit Afrika; 9417 van hen zijn in Afrika, 8524 in Azië, 5081 in Oceanië, 1752 in de missiegebieden van Amerika en 200 in die van Europa werkzaam.

De verdeling van de priester-missionarissen naar het land van hun herkomst geeft het volgend beeld: 3395 uit Frankrijk, 2289 uit België, 2229 uit Nederland, 2001 uit Ierland, 1332 uit Italië, 847 uit Duitsland, 829 uit de Verenigde Staten, 779 uit Spanje, 709 uit Canada, 540 uit Engeland, 362 uit Zwitserland. De overige 377 Europese missionarissen komen uit 16 verschillende landen en de overige 286 Amerikaanse missionarissen uit 13 verschillende landen van Latijns Amerika.

Deze cijfers zijn nog welsprekender, als men nagaat hoeveel procent van de priesters der verschillende landen in de missiegebieden werkzaam is: van Ierland 28%, van Nederland 24%, van België 13%, van Zwitserland 7%, van de overige landen ligt het percentage nog lager.

Azië is het werelddeel, dat over de meeste inheemse priesters beschikt; van de 8524 priesters, die hier werkzaam zijn, zijn er 4864 of 56% inheemsen. Ondanks de vooruitgang op dit gebied blijft de Afrikaanse geestelijkheid in aantal nog ver ten achter; op een totaal van 9417 priesters, die in de missiegebieden van Afrika, ressorterend onder de Propaganda, werkzaam zijn, zijn er slechts 1443 of 15% Afrikanen. Vietnam bezit het hoogste percentage (81%) inheemse priesters, nl. 1496 op een totaal van 1856. Daarna volgt India met 2292 Indische priesters op een totaal van 3684, d.w.z. 61%. Ceylon vertoont dezelfde verhouding. Japan telt op een totaal van 1060 priesters slechts 240 inheemse, d.w.z. 23%; Indonesië nog slechts 122 op een totaal van 877, d.w.z. 14%.

De priester-missionarissen behorend tot 25 Europese landen en tot 15 verschillende landen van de beide Amerika's verenigen zich broederlijk in dezelfde krachtsinspanning om aan de niet-christelijke wereld het Evangelie te verkondigen. Zo werken in India naast 2292 Indische priesters 281 Italiaanse, 232 Franse, 219 Belgische, 167 Spaanse, 83 Nederlandse, 82 Amerikaanse, 62 Duitse, 43 Engelse, 37 Ierse, 34 Zwitserse missionarissen; en deze lijst is nog niet volledig. Nog andere statistische gegevens zou men kunnen aanhalen ten bewijze, dat het missiewerk voor de Kerk universeel, katholiek en supra-nationaal is. Terwijl communistisch

China de vreemde missionarissen van allerlei landaard verjaagt onder voorwendsel, dat zij spionneren in dienst van het imperialisme, heeft nog geen enkele regering het pleit voor deze uitgewezenen opgenomen; een duidelijk bewijs, dat hun misdaad niet bestond in de vertegenwoordiging van een of andere natie, maar van de katholieke godsdienst en de Kerk.

Op 30 Juni 1953 bedroeg *het aantal katholieken* in de missiegebieden, die onder de Propaganda ressorteren, 26.776.000. Hieronder zijn niet begrepen de katholieken, die verblijven in de gebieden, welke bezet zijn door de communisten in China, Vietnam, Korea en op de Balkan, omdat daar in de gegeven omstandigheden een telling onmogelijk is; vroeger beliep bedoeld aantal 4.763.000. Het totaal van 26.776.000 katholieken is als volgt verdeeld: Azië 4.996.500, Afrika 13.791.000, missiegebieden in Amerika 4.349.500, Oceanië 3.565.000 en missiegebieden in Europa 74.000. We vestigen de aandacht erop, dat Erythrea, Egypte, Tunesië, Algerië, Angola en Mozambique in Afrika, Goa en de katholieken van de Oosterse ritus op de kust van Malabar in Indië, evenals Turkije, Syrië, Libanon, Irak, Iran enz. niet ressorteren onder de Propaganda, zodat het aantal katholieken hiervan niet begrepen is onder de vermelde cijfers.

Op 1 September 1954 bedroeg *het aantal kerkelijke ressorten*, die ressorteren *onder de Propaganda*, 662, nl. 67 Aartsbisdommen, 234 Bisdommen, 6 Abdijen „nullius", 224 Apostolische Vicariaten, 128 Apostolische Prefecturen en 3 Missies „sui juris". Azië telde van deze ressorten er 276, Afrika 209, de beide Amerika's 75, Oceanië 83 en Europa 19. Gedurende de laatste 15 jaren is het aantal kerkelijke ressorten onder de Propaganda toegenomen met 128, in de laatste 4 jaren met 66. Een vierde gedeelte van deze ressorten, nl. 166, zijn tegenwoordig onder communistisch bewind (op de Balkan 11, in China 142, in Korea 3, in Vietnam 10).

Op 1 Januari 1954 waren in genoemde gebieden 57 Aziaten of Afrikanen met bisschoppelijke waardigheid bekleed; hierbij worden niet gerekend de Chinese bisschoppen, in 1950 ten getale van 25. Van die 57 Ordinarissen verbleven er 6 in Afrika en 51 in Azië, nl. 25 in India, 3 op Ceylon, 2 in Siam, 7 in Vietnam, 3 op Korea, 7 in Japan, 1 op Formosa en 3 in Indonesië.

Medisch-hygiënische cursus. — Van 13 September tot 22 October 1954 werd te Rotterdam voor de 22ste maal een medisch-hygiënische cursus voor missionarissen gegeven. Het aantal cursisten bedroeg 40, behorend tot 11 priester- en 3 zustercongregaties, en 2 leken.

DR. ALPH. MULDERS

BIBLIOGRAFISCH OVERZICHT VAN DE MISSIEWETENSCHAPPELIJKE LITERATUUR 1954

In deze missiewetenschappelijke bibliografie vermelden we de in het jaar 1954 verschenen boeken, artikelen enz., alsmede enkele reeds vroeger verschenen geschriften, die in het vorig bibliografisch overzicht (H.M. 32, blz. 237-255) nog niet werden vermeld.

We gebruiken de volgende afkortingen: Anthr. = Anthropos; B.U.J. = Berichten uit Java; B.U.M.C. = Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé (Bruxelles); D.K.M. = Die Kath. Missionen; E.D. = Euntes docete; E.M.M. = Evangelisches Missions-Magazin; E.M.Z. = Evangelische Missions-Zeitschrift; E.V. = Eglise Vivante; G.L. = Grands Lacs; H.M. = Het Missiewerk; I.M. = Indisch Missietijdschrift; I.R.M. = International Review of Missions; K.M. = De Kath. Missiën; K. en M. = Kerk en Missie; K.M.J. = Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz; M.B. = Mission Bulletin; M.E. = Misiones Extranjeras; M.N. = Monumenta Nipponica; N.Z.M. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft; R.M. = Rythmes du Monde; T.v.L. = Tijdschrift voor Liturgie; U.M.C.F. = Union Missionaire du Clergé de France; Z.M.R. = Zeitschrift für Missionswissenschaft end Religionswissenschaft. De overige afkortingen zijn zonder meer duidelijk.

De namen der schrijvers van boeken en brochuren zijn klein kapitaal, die van artikelen en kleinere bijdragen cursief gedrukt.

I. MISSIEWETENSCHAP IN HET ALGEMEEN

A. *Nieuwe Tijdschriften*

THE CATHOLIC MISSIONS. Vol. I no. 1 July 1953. National Office of the Pontifical Society for the Propagation of the Faith, Manila, Philippines.

TROPICAL. Rivista etnografica missionaria. (Padri Bianchi). Milano. Anno I num. 1. 15 Ottobre 1953.

B. *Bibliographische en Algemene Geschriften*

Beckmann S.M.B., Joh.: Missionsbibliographie der katholischen Schweiz (Vom 1. Januar bis 31. Dezember 1951). K.M.J. 1952/53, S. 95-103.

-: Missionsbibliographie der katholischen Schweiz (Vom 1. Januar 1952 bis 31. Dezember 1953). K.M.J. 1954, S. 83-95.

Bühlmann O.F.M. Cap., W.: Science missionnaire et apostolat missionnaire. N.Z.M. 10 (1954) 81-95.

CHRISTEN UND ANTICHRISTEN. Die Missionen in der religionsfeindlichen und widerchristlichen Welt von heute. Tagung für Missionare zu Münster (Westf.)

25.-29. Mai 1953. Referate und Berichte, herausgegeben von dr. P. Laurenz Kilger O.S.B. Münster i.W. 1954.

EERENBEEMT C.I.C.M., A. VAN DEN: Missieactie en missieproblemen. 168 blz. Tilburg 1953.

ENSEIGNEZ TOUTES LES NATIONS. Lumen Vitae, Rev. internat. de la formation religieuse. Vol. III, no. 4, 1953, pp. 545-744.

Bevat: Préface de *Mgr. Cardijn* (pp. 551-554); *J. Hofinger S.J.:* Saint François-Xavier catéchète (pp. 555-563); La catéchèse dans les pays de missions et les regions déchristianisées. Sa nature, ses caractéristiques (pp. 563-572); *J. Colomb P.S.S.:* La grande pitié de l'enseignement religieux. L'expérience française (pp. 573-584); *J. La Farge S.J.:* L'apostolat auprès des Noirs aux Etats-Unis (pp. 585-596); *G. Caron:* Evangélisation en monde musulman (pp. 597-600); *R. Antoine S.J.:* L'Evangile et la pensée hindoue moderne (pp. 601-612); *J. Spae C.I.C.M.:* L'Evangélisation du Japon. Sociologie religieuse et apostolat paroissial (pp. 613-634); *J. Seffer S.J.:* La Chine d'aujourd'hui face à l'Evangile (pp. 635-640); *M. Quéguiner M.E.:* Education de base et formation religieuse (pp. 641-646); *R. Haustrate:* La vie missionnaire à l'école primaire (pp. 647-654); *A. Willot S.J.:* Formation missionnaire des adolescents (pp. 655-666); *P. Babin O.M.I.:* Ce que les jeunes pensent du prêtre et de la vie religieuse. Une enquête en France) pp. 667-681); *A. M. Oger O.P.:* Le recrutement des religieuses. L'action entreprise aux Etats-Unis (pp. 682-698).

KATHOLISCHES MISSIONSJAHRBUCH DER SCHWEIZ 1952-1953, 19.-20. Jahrgang, 32. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz), 104 S. Bevat: Brazilië. Freiburg i.d. Schw. 1953.

KATHOLISCHES MISSIONSJAHRBUCH DER SCHWEIZ 1954, 21. Jahrgang, 33. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz), 96 S. Bevat: Latijns-Amerika. Freiburg i.d. Schw. 1954.

Mulders, Alph.: Romeinse Documenten en Bestuursmaatregelen betreffende de missie uit het jaar 1953. H.M. 33 (1954) 1-15.

—: Bibliographisch Overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1954. H.M. 33 (1954) 237-256.

Organisations internationales catholiques et missions. Les journées de Rome, Mai 1954. U.M.C.F. 30 (1954) 346-352.

PROBLEMES SOCIAUX ET MISSIONS. — LE ROLE DES LAICS DANS LES MISSIONS. Rapports et compterendu des XXIe et XXIIe Semaines de Missiologie de Louvain 1951-1952. 374 pp. Edition Universelle 1953.

ROMMERSKIRCHEN O.M.I., G. — DINDINGER O.M.I., G. — KOWALSKY O.M.I., N.: Bibliografia Missionaria. Anno XVII: 1953. 133 pp. Roma 1954.

STUDIA MISSIONALIA edita a Facultate Missiologica in Pont. Universitate Gregoriana, vol. VIII. Il movimento attuale missionario nelle varie nazioni. 350 pp. Romae 1954.

II
LEERSTELLIGE EN ZEDENKUNDIGE MISSIETHEOLOGIE

Bühlmann O.F.M. Cap., W.: Maria und die Missionen. K.M.J. 1954, S. 5-15.

CHAVASSE e.a., A.: Eglise et Apostolat. XII + 258 pp. Paris-Tournai 1953.

Dominguez O.M.I., O.: El Corazón Inmaculado de Maria y el Cuerpo Mistico. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 111-126.

Duperray, E.: Le culte de la Vierge en Chine. E.V. 6 (1954) 190-199.

ESPIRITUALIDAD MISIONERA. Colección de trabajos presentados a la VI Semana intensiva de Orientaciones misioneras celebradas en Burgos, del 9 al 14 de agosto de 1953. 230 pp. Burgos 1954.

Bevat: *C. R. Izquierdo:* La Semana de Espiritualidad fué así (p. 13-30); *A. M. Hospital:* Pregón de una Semana de Espiritualidad misionera (p. 31-36); *A. Temiño:* El dogma de la Redención y la espiritualidad misionera (p. 37-45); *J. S. de la Torre:* El dogma de la Catolicidad de la Iglesia y la espiritualidad misionera (p. 46-72); *O. Dominguez O.M.I.:* El dogma del Cuerpo Mistico y la espiritualidad misionera (p. 73-91); *R. Rábanos C.M.:* Altisima espiritualidad misionera vivida por san Pablo come consecuencia de su idea teológica de la cristianización del paganismo (p. 92-107); *P. Anasagasti O.F.M.:* El alma misionera de San Francisco de Asís gozosamente heredada por su Orden (p. 108-119); *V. B. de Heredia O.P.:* Irradiación de la espiritualidad misionera dominicana a misioneros y escritores de la Orden (p. 120-137); *Ign. Iparraguirre S.J.:* La espiritualidad misionera de San Francisco Javier transfusión del espíritu de los Ejercicios de San Ignatio (p. 138-148); *Gregorio de Jesús Crucificado O.C.D.:* Reflejos de la espiritualidad de Santa Teresa y San Juan de la Cruz en el misionarismo de Santa Teresita (p. 149-159); *I. M. Toribios O.S.B.:* Espiritualidad benedictina y espiritualidad misionera (p. 160-164); *P. M. de Mondreganes O.F.M. Cap.:* Espiritualidad misionera en el estado religioso (p. 164-175); *J. Lecuona:* Espiritualidad misionera en el aspirante y en el apóstol (p. 176-188); *A. Sagarminaga:* Característica espiritualidad de sacerdotes, seminaristas y fieles que cooperan en favor de los Misiones de infieles (p. 189-193); *J. Paventi:* La espiritualidad misionera según los documentos de la Santa Sede (p. 194-205); *O. Dominguez O.M.I.:* El Corazón Inmaculado de Maria y el Cuerpo Mistico (p. 206-221); *L. P. Platero:* Espiritualidad sacerdotal misionera (p. 222-226).

Feckes, C.: Maria Mutter der Ungläubigen? D.K.M. 73 (1954) 133-135.

Freitag S.V.D., A.: Maria, Koningin van de wereld. K.M. 74 (1953) 227-229; 262-263.

—*:* Maria in Gods heilsplan. Ibid. 330-331.

—*:* Missietheologie voor leken. K.M. 74 (1953) 242-243; 298-300; 339-340; 367. Ibid. 75 (1954) 46; 74; 111-137.

Garrone, Mgr.: Un seul Corps, un seul esprit. U.M.C.F. 30 (1954) 341-345.

Gewiesz, Jos.: Der Kampf gegen Christus im Neuen Testament. In: Christen und Antichristen, Münster 1954 S. 19-34.

Gregorius O.F.M. Cap.: Der Missionsgedanke und die Menschwerdung Jesu Christi. Z.M.R. 37 (1953) 258-268.

HEINRICHS O.F.M., M.: Die Bedeutung der Missionstheologie. Aufgewiesen aus Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden. (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, Heft 3). Münster 1954.

Heinrichs O.F.M., M.: China vor den Toren Europas. In: Christen und Antichristen, Münster 1954 S. 98-130.

Heinrichs O.F.M., M.: Finding the right words for the Word. Worldmission 4 (1953) 332-337.

Heredia O.P., V. B. de: Irradiación de la espiritualidad misionera dominicana a misioneros y escritores de la Orden. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 51-68.

Hötzel O.M.I. Norb.: Vielheit der Völker und Sprachen — Schöpfungstat oder Sündenfolge? Eine Auseinandersetzung mit Gen. 11, 1-9. Z.M.R. 37 (1953) 308-316.

Kleine, R.: Die Bergpredigt des Herrn in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Aufbau des Reiches Gottes. Z.M.R. 37 (1953) 269-275.

KOMBA, T. J.: Die Frömmigkeit des heidnischen und christlichen Mugoni. Samml. Sendung 3. Heft. 67 S. St. Ottilien 1953.

KÖSTER S.V.D., H.: Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie. 122 S. Kaldenkirchen 1954.

Kuss, O.: Die Heiden und die Werke des Gesetzes (nach Röm. 2, 14-16). Münch. Theol. Zt. 5 (1954) 77-98.

Lecuona, J.: La espiritualidad misionera en la correspondencia a la vocación apostólica y en las vivencias del apóstol actuando ya en tierras de Misión. M.E. Vol. IV nò. 13 (1954) 98-110.

Hofinger S.J., Joh.: Um Wesen und Eigenart der Missionskatechese. N.Z.M. 10 (1954) 35-46.

LUBAC S.J., H. DE: La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident. (Théologie 24). 285 pp. Paris 1953.

Lüders, E. M.: Im Vorfeld des Glaubens. Z.M.R. 38 (1954) 1-15.

Meinertz, M.: Probleme der Judenmission in Israel. Z.M.R. 38 (1954) 137-140.

Mondreganes O.F.M. Cap., P. M. de: Espiritualidad misionera en el estado religioso. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 79-90.

Neuner S.J., J.: Indische und christliche Meditation. Geist und Leben 26 (1953) 445-461.

Nothomb S.M.A., D. M.: Aux sources d'une spiritualité missionnaire. La Vie Spir. 35e anné 38 (1953) 599-612.

Ohm O.S.B., Th.: Der Missionar-Herold, Lehrer, Prediger and Zeuge. Z.M.R. 38 (1954) 173-187.

Paventi, J.: La espiritualidad misionera según los documentos de la Santa Sede. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 17-28.

Peeters M.S.F., G.: De zin der „implantatio Ecclesiae" als doel van de missie. H.M. 33 (1954) 16-26.

Quintana, E.: Intervención de Maria en el origen y formación de las vocaciones misioneras. Illuminare 32 (1954) 127-133.

Rábanos C.M., R.: Altisima espiritualidad misionera vivida por San Pablo como consecuencia de sua idea teológica de la cristianización del paganismo. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 29-44.

Rétif S.J., A.: Futurs prêtres et missions. E.V. 5 (1953) 443-448.

—: Trinité et Missions. E.V. 6 (1954) 179-189.

Sagarminaga, A.: Característica espiritualidad misionera de sacerdotes, seminaristas y fieles que cooperan en favor de las misiones de infieles. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 91-95.

Salaverri S.J., J.: El dogma de la catolicidad de la Iglesia y la espiritualidad misionera. M.E. III no. 12 (1953) 6-32.

Seumois O.M.I., A.: Missionary Prayer in the early Church. Worldmission 4 (1953) 283-308.

Sheen, F. J.: Night-Christians. Worldmission 5 (1954) 3-9.

—: Who is secterian? l.c. 131-135.

SUGRANYES DE FRANCH, R.: Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés. (Supplementa N.Z.M. V) 152 pp. Schöneck/Reckensied 1954.

Temiño, A.: El dogma de la Redención y la espiritualidad misionera. M.E. Vol. IV no. 13 (1954) 8-16.

Volk, H.: Der kämpferische Unglaube. Theologische Besinnung zur Deutung und Entgegnung. In: Christen und Antichristen, Münster 1954 S. 193-212.

Weinberger, O.: Der hl. Paulus im Lichte der Kritik Prof. Klausners. Ein Beitrag zur Würdigung seiner Mission. Z.M.R. 38 (1954) 188-210.

III
MISSIERECHT EN MISSIEMETHODIEK

Audollent, C.: Législation du travail en Afrique du Sud. R.M. 1 (1953) 227-231.

Beckmann S.M.B., Joh.: Um die missionarische Schulung der Missionsschwestern. N.Z.M. 10 (1954) 47-55.

Bekkum S.V.D., Mgr. W. van: Actuosa Participatio is het Apostolaat. T.v.L. 38 (1954) 269-285.

Bogaerts C.I.C.M., H.: Meer Missiebroeders. K. en M. 34 (1954) 187-192.

Briey, P. de: L'action exercée par l'organisation internationale du travail. R.M. 1 (1953) 178-186.

Bulck S.J., V. van: Het onderwijs in de hedendaagse missies. Streven 8 (1954) 66-68.

Chauleur, P.: Le code du travail en Nigeria. R.M. 1 (1953) 214-226.

—: La législation syndicale en Egypte. R.M. 1 (1953) 232-238.

—: L'économie africaine à la recherche d'un équilibre. R.M. 2 (1954) 146-164.

Colonisation et conscience chrétienne. Cahier spécial de Recherches et débats no. 6, déc. 1953.

Bevat o.a.: *Mgr. Chappoulie:* Le problème colonial et les catholiques français; *J. Folliet:* Colonisation et colonialisme; *M. Brion:* Bartholomé de Las Casas; *Y. Congar:* Les attitudes de l'Eglise devant les faits de race; *R. Delavignette:* L'esprit de la colonisation française; *E. Duperray:* L'implantation des Eglises autochtones; *J. Delacommune:* Difficultés et grandeurs du laïcat missionnaire; *A. de Peretti:* Premières approches d'une psychologie de la colonisation; *G. Suffert:* Une nouvelle économie africaine.

Decker P. B., V. de: Réalisations scolaires en Afrique belge. G.L. Sept. 1954, p. 7-48.

Delavignette, R.: L'organisation communale villageoise. R.M. 2 (1954) 90-103.

Fischer, O.: Moderne Behandlung und Vorbeugung tropischer Krankheiten. Z.M.R. 38 (1954) 146-152.

Foley S.M.A., A.: The University man in Nigeria. Worldmission 5 (1954) 99-103.

Frei S.M.B.,G.: Psychologie und antichristliche Tendenzen. In Christen und Antichristen. Münster 1954 S. 83-93.

Freitag S.V.D., Ant.: Bepaling van de missiemethode naar haar geographische en ethnologische invloedsfeer. H.M. 33 (1954) 75-87; 141-152.

Franciskus, Zr. D. M.: De Missiezuster, het sociaal aspekt van haar missieleven. K. en M. 34 (1954) 202-210.

Galvin, A. D.: At home with the head-hunters. Worldmission 5 (1954) 79-83.

Haustrate, R.: Le travail apostolique aux Indes. B.U.M.C. 34 (1954) 15-27.

Hoefsmit, Zr. M. Fid.: Het medisch missie-apostolaat. K. en M. 34 (1954) 115-119.

Hofinger S.J., Joh.: Mission und liturgische Erneuerung. Zum 3. Internationalen liturgischen Studientreffen in Lugano 12-18 September 1953. N.Z.M. 9 (1953) 314.

—: Missionskatechetische Bedeutung und rechte Gestaltung des religiösen Schauspiels. Unter besonderer Berücksichtigung der Chinesischen Mission. Z.M.R. 37 (1953) 320-324.

—: Erneuerung der Chinesischen Gebetssprache. D.K.M. 1953, S. 135-139.

—: „Sorgenkind" Liturgie. D.K.M. 73 (1954) 39-43.

—: La catechèse dans les pays de missions et les régions déchristianisées. Sa nature, ses caractéristiques. Lumen Vitae 8 (1953) p. 563-572.

—: Le renouveau liturgique dans les pays de mission. Faits, suggestions, voeux. Lumen Vitae 9 (1954) 69-86.

—: Le Symbole des Apôtres est une véritable prière. Lumen Vitae 9 (1954) 247-264.

—: Possibilités de la pastorale liturgique en pays de mission. La Maison-Dieu 1954 p. 42-58.

—: Aanpassing van de Liturgie in de missielanden. T.v.L. 38 (1954) 253-268.

—: Die Auseinandersetzung mit der Gottlosigkeit und dem Widerchristentum in der missionarischen Verkündigung. In: Christen und Antichristen, Münster 1954 S. 160-167.

Irenaeus B.D.O., Br.: Religieuzen-Katechisten. H.M. 33 (1954) 47-51.

K.A.S.K.I.: Missie, Islam en Nationalisme. Sociaal Kompas 1 (1954) no. 6 blz. 12-22.

Kowalsky O.M.I., N.: Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der heiligen Messe in den Missionen. N.Z.M. 9 (1953) 241-251.

Kurzen O.F.M. Cap., Norb.: Zum Problem der Taufnamen in China. Z.M.R. 38 (1954) 241-250.

Lafarge, J.: La Cour suprême des Etats-Unis et la ségrégation raciale. Etudes 1954 pp. 41-54.

Laudy O. Praem., G.: Liturgie en missie. H. M. 33 (1954) 215-226.

Laufer M.S.C., C.: Die Mitarbeit der Eingeborenen beim Aufbau eines christlichen Gemeindelebens. N.Z.M. 9 (1953) 306-313.

Lawrence e.a., A.: L'avenir économique et social de l'Afrique noire. Les conférences de la Chaire des Missions aux Facultés Catholiques de Lyon, en 1954. U.M.C.F. 30 (1954) 365-370.

Lee C. M. F., Ign. P. P.: De jejunio eucharistico in Formulis S.C. de Prop. Fide. Comm. pro relig. et Miss. 35 (1954) 98-101.

—: De influxu S. Congregationis de Propaganda Fide in jus ecclesiasticum condendum. E.D. 7 (1954) 52-73.

Lefébure, F.: La législation du travail au Congo Belge. R.M. 1 (1953) 199-213.

Magdaleno, P.: Church and State Relations in Indo-Chino. M.B. 6 (1954) 518-522.

Meulder S.J., E. de: Lo, the poor aboriginal. Worldmission 5 (1954) 26-37; 176-189.

Mithouard, Ph. et Rambert, J.: Le code du travail des territoires français d'outre-mer. R.M. 1 (1953) 187-198.

Mourruau, F.: La coopération peut-elle sauver l'agriculture africaine? R.M. 2 (1954) 129-145.

Ohm O.S.B., Th.: Accommodation of prayer. M.B. 6 (1954) 454-456.

Orest, Br.: Het missiewerk van de broeders-onderwijzers in Kongo en Ruanda-Urundi. K. en M. 34 (1954) 181-186.

Osmund, Mother M.: Nigerian Schools: Politics or education? Worldmission 5 (1954) 229-235.

Pascher, J.: De viering van de Eucharistie in de missie. T.v.L. 38 (1954) 286-290.

Pih, P. K. T.: The spiritual in our foreign policy. Worldmission 5 (1954) 16-25.

Placca, J.: Promotion sociale du paysannat. R.M. 2 (1954) 104-110.

PRÉNAT, P.: Espérance pour les lépreux. 287 pp. Paris 1954.

Reeper M. H. F., J. de: Streamlining the Catechist. Worldmission 5 (1954) 163-171.

—: Het probleem der huwelijkswetgeving in de missie. H.M. 33 (1954) 206-214.

Rétif S.J., A.: L'œuvre sanitaire et scolaire à Madagascar. Etudes Janv. 1954 p. 86-93.

Roncaglia O.F.M., M.: Oriente e Occidente. I compiti odierni dei missionari in Oriente e il problema della collaborazione e dell' adattamento. N.Z.M. 10 (1954) 1-8; 123-133.

Rondelez C.I.C.M., V.: Inheemse geestelijkheid. Elitevorming. K. en M. 34 (1954) 7-20.

Rossin, M.: Agriculture traditionnelle et agronomie moderne en Afrique Noire. R.M. 2 (1954) 111-128.

Roux, Ch.: Le problème chrétien devant la conscience coloniale. Nouv. Rev. française d'outremer, Sept. 1953.

—: Expansion coloniale et christianisme. l.c. Oct. 1953.

—: De quelques reproches adressés à la colonisation française moderne. l.c. Nov. 1953.

—: Lyautey, Galliéni, Brazza et la colonisation. l.c. déc. 1953.

—: L'expansion coloniale française et l'indigène. l.c. janv. 1954.

—: Territoires et populations. l.c. févr. 1954.

Savard S.J., C.: Mission Gateways for the Laity. Worldmission 4 (1953) 338-348.

Scheyven e.a.: R., L'aide aux pays sous-développés. R.M. 2 (1954) 1-66.

Siedler W.V., D.: Wege der Islam-Mission. D.K.M. 73 (1954) 106-109.

Späni, P.: Das Japaner-Problem in Brasilien. K.M.J. 1952/53 S. 63-70.

Steele S.F.M., J. H.: Faith with credit. Worldmission 4 (1953) 432-440.

STIPHOUT S.V.D., M. VAN: De efformando clero indigena in terris missionum: utrum secundum mentem Ecclesiae efformandi sint clerici saeculares an religiosi. 63 pp. Endeh (Indonesia) 1954.

Straelen S.V.D., H. van: En réfléchissant au problème de l'adaptation au Japon. R.M. 1 (1953) 133-149.

Suffert, G.: Evolution économique de l'Afrique Noire. R.M. 2 (1954) 165-186.

Sugranyes de Franch, R.: L'apostolat des laïcs en Amérique latine. K.M.J. 1954 p. 56-62.

Tennien e.a., M.: Church and State in communist China. M.B. 6 (1954) 414-420.

Terra, G. J. A.: Missie, welvaart en landbouw. Soc. Kompas 1 (1954) no. 6 p. 23-32.

Tillemans M.S.C., Mgr. H.: Assistent-zielzorgers in de missie. T.v.L. 38 (1954) 306-312.

Trigt S.M.A., F. van: West-Afrikaanse Negerkunst. Een situatie-onderzoek. H.M. 33 (1954) 88-97; 153-162.

Umans S.V.D., J.: De missie in Japan en de Liturgie. T.v.L. 38 (1954) 291-305.

Verkest O.S.B., J.: Het probleem van de volkstaal in de missies. T.v.L. 38 (1954) 318-322.

Vleeschouwer, A. de: De Kongo-Konventie. K. en M. 34 (1954) 141-156.

Walter O.F.M. Cap., Gonsalvus: Zur Aussprache über Gehorsam and Freiwilligkeit der Franziskanischen Missionssendung. Z.M.R. 38 (1954) 66-76.

Wellens W.P., St.: De Eed van gehoorzaamheid in de Sociëteit van de Missionarissen van Afrika. H.M. 33 (1954) 27-38.

Willot, A.: Formation missionnaire des adolescents. Lumen Vitae 1953 pp. 655-666.

IV

MISSIOGRAPHIE EN MISSIEGESCHIEDENIS

Abbenhuis, M. F.: De requesten van Pater Stöppel en Prefect Wennekers in 1817 en 1819. De West-Indische Gids 34 (1953) 38-48.

Alvarez-Taladriz, J.L.: Apuntes a dos articulos más sobre el piloto del „San Felipe". Miss. Hisp. 10 (1953) 175-195.

Anasagasti O.F.M., P. de: El alma misionera de San Francisco de Asis, gozosamente heredada por su Orden. M.E. III no. 12 (1953) 33-44.

Arnaiz, E.: Horizons Malais et souvenirs Xavéries. Jeunesse de Malaisie et jeunesse catholique. M.B. 6 (1954) 15-21.

Asten O.F.M. Cap., Aurelius ab.: The people come in droves. Worldmission 5 (1954) 48-54.

Bannerth, E.: Missionsbestrebungen im indischen Islam. Z.M.R. 37 (1953) 294-307.

Beckmann S.M.B., Joh.: L'état actuel des Missions en Amérique Espagnole. K.M.J. 1954 p. 32-47.

—: Die Fortschritte der Missionsgeschichte und deren Bedeutung für die Kirchengeschichte. Schweizerische Kirchenzeitung 122 (1954) 218-219; 232-233.

—: Die Universität Freiburg und das katholische Missionswerk. In: Festgabe an die Schweizerkatholiken. Freiburg i.d. Schw. 1954 S. 155-167.

Biermann O.P., B.: Fr. Gregorio Lopez O.P. als eingeborener Priester in der Verfolgung (1666-1668). Z.M.R. 37 (1953) 275-283.

Blanc, J.: Les statistiques des missions d'Afrique Française. Premier commentaire U.M.C.F. 30 (1954) 305-318.

—: En lisant la première biographie du fondateur de l'U.M.C. — U.M.C.F. 30 (1954) 337-364.

Boddeke O.F.M. Cap., Lud.: Statistiken der katholischen Kirche in Indonesia. N.Z.M. 10 (1954) 224-229.

Bogaert S.J., M. van den: India, K. u. M. 34 (1954) 30-39.

Boogaard O.F.M., M. van den: Catholic Pariahs of Karachi. Worldmission 4 (1953) 457-466.

Bouffard, A.: L'offensive missionnaire du Canada Catholique. Prêtre et Missions 28 (1953) 108-152.

BOXLER, K.: Indianer-Missionar. 268 S. Wartensee-Rorschacherberg 1953.

Boxler, K.: Schweizerische Missionskräfte in Lateinamerika. K.M.J. 1954 S. 48-55.

BRASIO C.S.Sp., ANT.: Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental. Vol. II. (1532-1569). XLVII + 594 pp. Vol. III. (1570-1599). XLVII + 625 Lisboa 1953.

Brechter O.S.B., S.: Winfrid-Bonifatius. D.K.M. 73 (1954) 67-17.

Brennan S.S.C., Th.: The Moslems of the Philippines. Worldmission 5 (1954) pp. 157-162.

Bruyns S.J., L.: Les Catholiques aux Etats-Unis. Prêtre et Missions 29 (1954) 274-287.

Bulck S.J., V. van: L' Apostolat missionnaire du Congo Belge à un tournant décisif. Stud. Miss. 8 (1953) 67-90.

Burt O.S.A., Donald X.: Silencing the Church in 17th Century Japan. Worldmission 4 (1953) 349-360.

Camara, G. J.: Le Brésil, terre de mission? E.V. 5 (1953) 452-461.

Caron, A.: Une vue sur la diaspora Chinoise. Prêtre et Missions 29 (1954) 199-210.

César, J. V. da C.: Le mouvement missionnaire au Brésil. K.M.J. 1952/53 p. 73-77.

CIESLIK S.J., H.: Gotō Juan. Ein Beitrag zur Misssions-Geschichte Nord-Japans. Schriftenreihe der N.Z.M. XII. 37 S. Schöneck-Beckenried 1954.

Cluny, R.: France, pays missionnaire? Paris 1954.

Combaluzier C.M., F.: Martyre du bienheureux Joan-Gabriel Perboyre (11 septembre 1840). Documents contemporains inédits, N.Z.M. 9 (1953) 252-268.

—: Francois-Marie Halnat (14 novembre 1760-31 juillet 1808). Lazariste, Paccanariste, Missions-Etrangères de Paris. (Textes inédits sur Halnat). N.Z.M. 10 (1954) 208-223.

Couturier S.J., R. P.: Le mouvement missionnaire en France. Documentation Catholique 1954 col. 401-414.

Damm O.S.B., Fabian: Heimkehr aus dem „Schweigelager" Korea. D.K.M. 73 (1954) 77-80.

Delius, W.: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. 176 S. 1954.
Destombes, P.: Son Exc. Mgr. Xav. Jantzen. M.B. 6 (1954) 331-337.
Dimier O.Cist., A.: Saint Bernard et l'idée missionnaire. U.M.C.F. 30 (1954) 295-300.
Douven S.J., K.: De Patroon van de St. Claverbond. Bij de driehonderdste verjaardag van St. Petrus Claver's dood. B.U.J. 62 (1954) 104-107.
Dufour S.J., L.: Saint François Xavier. Itinéraire mystique de l'apôtre. Paris 1954.
Dumoulin S.J., H.: Maria in Japan einst und jetzt. D.K.M. 73 (1954) 139-141.
Dupeyrat, A.: Savage Papua. A missionary among cannibals. 256 pp. 1954.
Echeverria O.R.S.A., J. M.: Origenes de las misiones de Agustinos Recoletos en el Extremo Oriente. Miss Hisp. 10 (1953) 123-174.
Eglise Vivante: Le Monde missionnaire en 1953. E.V. 6 (1954) 5-165.
Ende S.V.D., A. v. d.: De Kerk in Indonesië K. en M. 34 (1954) 132-140.
Fernandes, A. I.: A social study of catholic Bombay. Worldmission 4 (1953) 411-421.
Freitag S.V.D., Ant.: Die Kath. Missionen in Westozeanien. Das westozeanische Missionsfeld: Melanesien und Mikronesien. Z.M.R. 37 (1953) 283-293; 38 (1954) 121-131.
—: De stand van de wereldmissie in onze dagen. K.M. 75 (1954) 172-178.
Geerts, F.: De katholieke missies in Belgisch Kongo, Ruanda en Urundi. K. en M. 34 (1954) 120-127.
Geldorp S.J., Th.: Martelaarsakten der Solormissie. H.M. 33 (1954) 184-187.
Gendron M.S., Ch.: Is the door closed to Burma? Worldmission 5 (1954) 104-110.
Geusens C.I.C.M., A.: China, Geel en Rood. 192 blz. Antwerpen 1954.
Glazik M.S.C., J.: Die Russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Groszen. Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte Heft 19). XXXVI, 270 S. und 3 Uebersichtskarten. Münster 1954.
Glazik M.S.C., J.: Makarij Glucharev (1792-1847), der Begründer der Russisch-orthodoxen Altai-Mission. Z.M.R. 38 (1954) 211-221.
Graf O.S.B., O.: Religion und „Religion" im China von heute. N.Z.M. 10 (1954) 96-108.
Grentrup S.V.D., Ph.: Bischof Albert von Riga (1199-1229). Z.M.R. 38 (1954) 15-28.
Habig O.F.M., M. A.: Who was first? Worldmission 5 (1954) 55-78.
Haest C.M., J.: Les Chinois dans le Vicariat Apostolique de Surabaia. U.M.C.F. 30 (1954) 319-323.
Hecken C.I.C.M., J. van: Les Missions chez les Mongols aux temps modernes. La Mission „sui juris" de la Mongolie extérieure. N.Z.M. 10 (1954) 20-34.
Henggeler O.S.B., R.: Die Erzabtei St. Meinrad in Indiana. K.M.J. 1954 S. 72-76.
Howes, H. W.: The idea of a university in Asia. Worldmission 4 (1953) 398-404.
Huc, E. R.: Dwars door Mongolië. (Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine. I: Dans la Tartarie). Vert. door F. H. Busch, 269 blz. Nijmegen 1954.

Iparraguirre, S.J., I.: La espiritualidad misionera de San Francisco Javier, transfusión del espiritu de los ejercicios de San Ignacio. M. E. III no. 12 (1953) 45-55.

Iserloh, E.: Die Kontinuität des Christentums beim Uebergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius. Trierer Theol. Zt. 63 (1954) 193-205.

Kempen S.J., J. van: Het rijk der duizenden eilanden. K.M. 75 (1954) 3-7; 42-45; 75-77.

Kilger O.S.B., L.: Die Botschaft Christi kommt ins ,,Indische Paradies''. K.M.J. 1952/53 S. 16-25.

—: Zur Geschichte der Missionen im Spanisch-Amerika. K.M.J. 1954 S. 25-31.

—: Gaben und Gegengaben der Mission des hl. Bonifatius. N.Z.M. 10 (1954) 134-135.

—: Bonifatius und seine Gefährten im Missionsdienst. In: St. Bonifatius, Gedenkgabe zum zwölfhundertjährigen Todestag. Fulda 1954 S. 51-57.

Kowalsky O.M.I., N.: Die innere Verwaltung in der Frühzeit der Propaganda. Z.M.R. 38 (1954) 235-239.

Kramer O.F.M., Mgr. C.: Het bestuur van Kard. van Rossum zegenrijk voor de missielanden. Missieactie 9 (1954) 402-406.

Lafrance P.B., C.: Le Clergé indigène. Prêtre et Missions 29 (1954) 264-273.

LAMPEN O.F.M., W.: Koning Olav. Amsterdam 1954.

Lanctot W. F., A.: The dawn of patriotism in Africa. Worldmission 4 (1953) 405-410.

Latour O.P., M. D.: Pater Joannes Stöppel. Zijn invloed op het werk van Prefect Wennekers in Suriname. H.M. 33 (1954) 39-46.

Laures S.J., Joh.: Geschichte der ersten christlichen Kirche in Japan. Z.M.R. 38 (1954) 28-41; 111-121.

Leclercq, J.: Vincent Lebbe. E.V. 6 (1954) 200-212.

Lepire, R.: La Fraternité des Petites Soeurs de Jésus. Prêtre et Missions 28 (1953) 172-180.

LESTRA, A.: Le Père Coudrin, fondateur de Picpus. Tom. I: Les secrets du Clergé clandestin. Paus 1952.

Letter S.J., Pr. de: Spiritual famine in North India. Worldmission 5 (1954) 141-156.

LEWIS C. M. — LOOMIE A. J.: The Spanish Jesuit Mission in Virginia 1570-1572. XVIII, 294 pp. London 1954.

Linssen C.I.C.M., G.: De Philippijnen. K. en M. 34 (1954) 211-217.

Lokuang, St.: Le Culte de Notre-Dame en Chine. M.B. 6 (1954) 340-354.

Loosen, S.J., J.: Franz Xaver, der Heilige der Hoffnung. Geist und Leben 26 (1953) 90-100.

Lopetegui S.J., L.: Presencia de Maria en las Misiones. Illuminare 32 (1954) 101-112.

Masson S.J., J.: Caractère de Xavier. B.U.M.C. 34 (1954) 6-14; 50-60.

Mensaert O.F.M., G.: Etablissement de la Hiérarchie Catholique en Chine de 1684 à 1721. A.F.H. 46 (1953) 369-416.

MERINO O.S.A., P. M.: Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente. 1565-1780 (Osario Venerable) por el P. Agustin M. de Castro O.S.A. Edición, Introducción

y notas por . . . (Biblioteca „Missionalia Hispanica" Serie B, Vol. VI). XL + 519 pp. Madrid 1954.

METODIO DA NEMBRO O.F.M. Cap.: La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894-1952). XXIII-503 pp. Romae 1953.

Metzler O.M.I., J.: Das Salsette-Dekret von 1839 und seine Bedeutung für Bombay (Indien). N.Z.M. 10 (1954) 109-122, 194-207.

Miciano S.J., L.: History vindicates the Friars. Worldmission 4 (1953) 422-431.

Monjean M. E. P., H.: Les Missions du Sud-est Asiatique. B.U.M.C. 34 (1954) 61-71.

Mora, H.: Orientations de l'âme japonaise. Etud. 281 (1954) 206-217.

Mulders, Alph.: Bonifatius-herdenking in het licht van de missiegedachte. H.M. 33 (1954) 65-74.

Mulders C.ss.R., M.: Kard. W. van Rossum als Prefect der Propaganda. H.M. 33 (1954) 129-140.

Müller S.V.D., K.: Der schwarze Klerus in den Vereinigten Staaten. Z.M.R. 38 (1954) 41-50.

—: Deutschland, ein missionarisches Land. Der Missionsgedanke in Deutschland seit 1800. Stud. Miss. VIII (1954) 155-183.

Murphy, E. J.: Where are the China Jesuits now? M.B. 6 (1954) 323-327.

Neuner S.J., J.: Hundert Jahre Deutsche Jesuitenmission in Indien. D.K.M. 1954 S. 4-9.

Neville O.M.J., N.: Japan, too, has its race problem. Worldmission 4 (1953) 393-397.

NÓBREGA, P. MANUEL DA: Diálogo sobre a Conversão do Gentio, com Preliminares e Anotações Históricas e Críticas de Serafim Leite S.J. 133 pp. Lisboa 1954.

Norris S.S.C., J. D.: Cameo of rural Japan. Worldmission 5 (1954) 214-228.

O'Connor M.M., M. J.: Parva sum sed Formosa. Worldmission 4 (1953) 451-456.

Ohm O.S.B., Th.: „Ich bin unter euch als Diener" (Lk 22, 27). Zum Ende einer Phase der Afrikanischen Missionsgeschichte. Z.M.R. 38 (1954) 140-146.

O'Reilly, P.: Découverte humaine de la Polynésie, du Père Chanel à la Commission du Pacifique Sud. Etudes 1954 pp. 95-104.

Oss C.I.C.M., M. van: Ferdinand H. Hamer, missionaris in Oost-Mongolië. Eerste periode: Februari 1866-November 1869. H.M. 33 (1954) 193-205.

Ottavio, Rev. Sest.: The story behind the Mau-Mau. Worldmission 5 (1954) 38-47.

Otto S.J., J. A.: Zwischen Ochsenkarren und Cadillac. D.K.M. 73 (1954) 99-102.

PALMER, GRETTA: Chinas grosze Prüfung. Tatsachenberichte über die rote Christenverfolgung. Uebersetzt und bearbeitet von P. Ant. Loetscher S.M.B. 406 S. Luzern 1954.

Paternot, M.: La presse en Afrique française noire. Missions Catholiques 1954 p. 111-118.

PERERA S.J., S. G.: Life of the Venerable Father Joseph Vaz, Apostle of Ceylon. XVI, 272 pp. Galle 1953.

Peters, Jos.: Hoe maken wij de Katholieke Kerk in Japan bekend. K.M. 74 (1953) 230-202.

—: Vrede en vrijheid voor de Kerk in Azië. Ibid. 266-268.

—: Afrika voor de Afrikanen. Ibid. 306-308.

—: Meer broeders in de missie. Ibid. 332-335.

—: Missielanden in Europa. Ibid. 364-366.

—: Verkeerd Godsbegrip bij de Mohammedanen. K.M. 95 (1954) 13-15.

—: Mee-lijden met de Kerk in China. Ibid. 38-41.

—: De Kerk in Angola en Mozambique. Ibid. 70-72.

—: Meer missiegeest onder de studenten van Latijns Amerika. Ibid. 105-108.

—: Meer bekendheid van de katholieke sociale leer in de missielanden. Ibid. 138-141.

—: De voornaamste factor van het hedendaagse missiewerk: een inheemse geestelijkheid. Ibid. 186-188.

—: Antitheismus und Antichristentum in Indochina. In: Christen und Antichristen. Münster 1954 S. 132-150.

Plattner, F.: Hundert Jahre Jesuiten in Indien. K.M.J. 1954 S. 66-71.

Poletti P.I.M.E., A.: The first five minutes of freedom. Worldmission 5 (1954) 10-15.

Post, R.: S. Bonifacius' methode van geloofsverkondiging: overtuiging of dwang? Annalen Thymgen. 42 (1954) 113—123.

Prud'homme, J. B.: La Sainte Vierge en Chine. Le pélerinage de Zosé. M.B. 6 (1954) 427-431.

Quéguiner M.E.P., M.: Inde. Visas et conversions. Missionnaires d'Asie 1954 pp. 97-104.

Rademacher M.S.C., H.: Die erfolgreiche Sachsenmission des hl. Bonifatius im Jahre 738. Z.M.R. 38 (1954) 95-102.

RAHILL, P. J.: The catholic Indian missions and Grant's peace policy, 1870-1884. XX-396 pp. Washington 1953.

Reeper M.H.F., J. de: Hiërarchische groei in de missies. H.M. 33 (1954) 98-109.

Rétif S.J., A.: Aspects religieux de l'Indonésie. Etudes 283 (1954) 371-381.

—: Les jeunes et la mission lointaine. Christus, 281 (1954) 112-121.

— Voix d'Afrique du Sud. l.c. 243-253.

Ribeiro, Alt.: Le rayonnement missionnaire du Clergé de Goa. U.M.C.F. 30 (1954) 259-264.

RONCAGLIA O.F.M., MART.: Storia della Provincia di Terra Santa. Vol. I. I Francescani in Oriente durante le Crociate (sec. XIII). XXVI-108 pp. Cairo 1954.

RUIZ, R. E.: España y sus misioneros en los Países del Plata. 634 pp. Madrid 1953.

Santos S.J., A.: Un sobrino de Javier en la corte del Gran Mogol M.H. 10 (1953) 417-493.

Schenk, Joh.: Petrus Claver, Apostel der Negersklaven. D.K.M. 73 (1954) 103-105.

SCHIEFFER, TH.: Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. XII, 326 S. Freiburg i. Br. 1954.

Schmitz, H.: Dark Shadows of the Cathredral. M.B. 6 (1954) 8-13, 102-109.

Schorer, E.: Priesternot in Zentral- und Süd-Amerika. K.M.J. 1952/53 S. 7-15.

—: Standort, Natur, Arten, Nutzen und Hauptprobleme der Missionsstatistik. N.Z.M. 10 (1954) 161-179.

Seoane O. de M., J. C.: La traida de libros y vestuarios en el siglo XVI, de los misioneros desde sus conventos a Sevilla, pagada por el tesoro de la Casa de la Contratación. M.H. 10 (1953) 495-584.

Sheen, Fulton J.: Wet Martyrs and dry Martyrs. Worldmission 4 (1953) 259-275.

Sierra, Vic. D.: En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493. Miss. Hisp. 10 (1953) 73-122.

Sih, Paul: Bishop Ford through Chinese eyes. Worldmission 4 (1953) 467.

Singer, M. E. P., P.: L'Eglise de Corée dans la tourmente. U.M.C.F. 30 (1954) 198-211.

Smit, Mgr. J. O.: Kard. van Rossum als bouwheer. K.M. 75 (1954) 131-134.

Smits S.J., R. — Geerts, F.: De Kerk in India. K. en M. 34 (1954) 81-94.

S. T.: Etat des Missions catholiques au Congo Belge et Ruanda-Urundi. B.U.M.C. 34 (1954) 102-117.

STOLZ C.M.S.F., Br. ANDR.: Das heilige Feuer. Katholische Missionsarbeit in Indien. 138 S. Düdingen 1953.

Storme C.I.C.M., M.: Renonciation de Mgr. Casolani, Vicaire Apostolique de l'Afrique Centrale. N.Z.M. 9 (1953) 290-305.

Sullivan, R. E.: The Carolingian missionary and the Pagan. Speculum 28 (1953) 705-740.

THÉROL, J.: Croisade en Polynésie. Saint Pierre Chanel, premier martyr d'Océanie. 153 pp. Paris 1954.

TRAGELLA, G. B.: Un'anima di fuoco, P. Paolo Manna (1872-1952). VIII + 382 pp. Napoli 1954.

Valk, P. van der: Cholera in India. Worldmission 4 (1953) 441-450.

VARGAS UGARTE S.J., R.: Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568) Tom. I, XV, 422 pp. Lima 1953.

VAULX, B. DE: Les plus beaux textes sur les Missions. 382 pp. Paris 1954.

Vaumas, G. de: La vocation missionnaire de François Pallu. U.M.C.F. 30 (1954) 265-269.

Vérineux, A. J.: Débordés (Formosa). M.B. 6 (1954) 552-556.

Villoslada S.J., R. G.: Origen y desarrollo de la historiografia misional. M.E. III no. 12 (1953) 56-77.

Vliet M.H.F., A. van: The red lotus of India. Worldmission 5 (1954) 84-91.

Walsh M.M., J. E.: Harvest Time. (Indo-China). M.B. 6 (1954) 508-512.

—: Pattern for a Chinese tomorrow. Worldmission 5 (1954) 205-213.

Willeke O.F.M., B.: Der Stand der Shansi-Mission im Jahre 1798. N.Z.M. 10 (1954) 9-19.

Winance, E.: La „persuasion" communiste: ses techniques, son efficacité. R.M. 1 (1953) 89-105; 239-253.

Witte O.S.B., Ch. M.: Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle. R.H.E. 48 (1953) 683-718; 49 (1954) 438-461.

Wolter S.J., H.: Bonifatius, die Gestalt. St. d. Z. 79 (1953-54) 168-177.

WIJNGAERT O.F.M., ANAST. et MENSAERT O.F.M., G.: Sinica Franciscana. Vol. V. Relationes et Epistolas Illmi D. Fr. Bernardini della Chiesa. LXIII, 895 pp. Romae 1954.

V

LAND- EN VOLKENKUNDE, GODSDIENSTWETENSCHAP EN TAALWETENSCHAP

A. LAND- EN VOLKENKUNDE

ARNDT S.V.D., P.: Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha. Studia Instituti Anthropos. Vol. 8. XII + 548 S. Mit 1 Karte. Wien-Mödling 1954.

BARNES, J. A.: Politics in a changing society. 236 pp., 4 fig., 12 pl. 1954.

Bertling, A. Tj.: Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde 110 (1954) 93-115.

BOELAARS, J.: Nieuw Guinea, uw mensen zijn wonderbaar. Het leven der Papua's in Zuid-Nieuw-Guinea. 168 bldz. Bussum 1953.

Boone, O.: Carte ethnique du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. Zaïre 8 (1954) 451-466.

Bouillon, A.: La corporation des chasseurs Baluba. Zaïre 8 (1954) 563-594.

Buehler C.P.P.S., P.: Chile, land of contrasts. Worldmission 5 (1954) 190-196.

CRAZZALORA, J.: Zur Gesellschaft und Religion der Nueer. Stud. Inst. Anthr. Vol. 5. 222 pp. Wien-Mödling 1953.

CRAZZOLARA F.S.C.J., J. P.: The Lwoo, Part IV. Clans. Museum Combonianum no. 8 p. 325-596. Verona 1954.

DUDLEY STAMP, L.: Africa, a study in tropical development. VI-569 pp. London 1953.

EMERSON, W. C.: The Seminoles, dwellers of the Everglades. The land, history and culture of the Florida Indians. 72 pp. 1954.

Filchner, W.: Volksfeste in Nepāl. Anthr. 49 (1954) 149-163.

Gerstner, A.: Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Borkin-Leute, Nordost-Neuguinea. Anthr. 48 (1953) 795-808.

Goethem, F. van: Kongo zoals het is en zoals het uit de U.N.O. wordt gezien. Kongo-Overzee 20 (1954) 165-180.

Gool, D. van: Puberteitsriten bij de Ba Yaka. Anthr. 48 (1953) 853-888.

Gusinde S.V.D., M.: Bei den Buschmännern in Südafrika. Forschungsergebnisse aus den Jahren 1950/51 und 1953. D.K.M. 73 (1954) 142-145.

HENNIG, R.: Terrae incognitae. Eine Zusammenstellung und kritische Bewertung der wichtigsten vorcolumbischen Entdeckungsreisen an Hand der darüber vorliegenden Originalberichte. III 1200-1415 n. Chr. (Beginn der Entdeckungs-Zeitalters). 2. Aufl. VII, 492 S. Leiden 1954.

Honigmann, J.: Social organization of the Attawapiskat Cree Indians. Anthr. 48 (1953) 809-816.

Hulstaert M.S.C., G.: Sur le droit foncier Nkundo. Aequatoria 17 (1954) 58-66.

Hungtingford, G.: The political organization of the Darobo. Anthr. 49 (1954) 123-148.

Idiart. P.: Social et religieux chez les peuples primitifs. R.M. 1 (1953) 254-261.

Jensen, Ad. E.: Dual-Systeme in Nordost-Afrika. Anthr. 48 (1953) 737-759.

Jonk S.C.J., J. — Bouritius S.C.J., G.: Waarzeggerij en beheksing bij Bandaka en Arabises. Zaïre 8 (1954) 595-613.

Julien, Paul: Pygmeeën. 288 bldz. 1953.

Kapadia, K. M.: Marriage and family in Indea. 264 pp. 1954.

Kern, Fr. u.a.: Historia Mundi. Bd. I. Frühe Menschheit. 560 S. Bern 1953. — Bd. II. Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen. 655 S. Bern 1953.

Korvin-Krasinski O.S.B., Cyrill von: Die Tibetische Medezinphilosophie. Der Mensch als Mikrokosmos. (Mainzer Studien zur Kultur- und Völkerkunde, Bd. 1). 364 S. Zürich 1953.

Leroi-Gourhan, A. et Poirier, J.: Ethnologie de l'Union française. Tom. I, Afrique; Tom. II, Océanie-Amérique. 2 vol. 482 et 604 pp. Paris 1952-1953.

Letellier P.B., G.: Afrique du Nord. Attraction des villes et sous-prolétariat. G.L. no. 173 (1954) 9-15.

Lucas, L. M. A.: Sociale aspecten van de Papoeabevolking te Hollandia op Nederlands Nieuw-Guinea. Sociaal Kompas 1 (1954) no. 6 p. 1-11.

Mellema, R. L.: Wayang Puppets carving, colouring and symbolism. 82 bldz. Amsterdam 1954.

Miner, H.: The primitive City of Timbuctoo. XV-297. New Yersey 1953.

Mohr, R.: Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. Handbuch der Moraltheologie, Bd. IV. VIII + 192 S. München 1954.

Mohr, R.: Prof. Dr. P. Wilhelm Schmidt S.V.D. †. H.M. 33 (1954) 110-113.

—: Neue Gesichtspunkte für die Ordnung kultureller Phänomene in Ethnologie und Religionswissenschaft. Z.M.R. 38 (1954) 222-234.

Müller, W.: Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern. (Studien zur Kulturkunde Bd. XII). 154 S. mit 7 Abb. Wiesbaden 1954.

Narr, K. J.: Zur Frage altpaläolitischer Kulturkreise. Anthr. 48 (1953) 773-794.

Nicolas T.B., F. J.: Les surnoms-devises des L'éla de la Haute-Volta (A.O.F.). Anthr. 49 (1954) 82-102.

Nippold, W.: Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums. 94 S. 's-Gravenhage 1954.

Palen, K.: Südamerika kommt zu sich selber. K.M.J. 1954 S. 16-24.

Pauwels P.B., M.: Description détaillée d'un mariage de montagnard Muhutu de la région de Byumba (Rwanda). Kongo-Overzee 20 (1954) 31-64.

—: Etude complémentaire sur le mariage au Rwanda. l.c. 126-158.

Pohlhausen, H.: Zur Frage nach der Herkunft der Lappen. Anthr. 48 (1953) 846-852.

Rock, J. F.: Excerpts from a history of Sikkim. Anthr. 48 (1953) 925-948.

Saake S.V.D., W.: Brasilien. Der schlafende Riese beginnt sich zu regen. K.M.J. 1952/53 S. 26-51.

—: Sao Paulo, la ville des superlatifs. l.c. p. 52-58.

—: Le protestantisme au Brésil. l.c. p. 59-62.

Schäfer S.V.D., A.: Liturgie der Wildnis. D.K.M. 1953 blz. 143-146.

Schebesta, P.: Die Negrito Asiens. Bd. I. Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie. Stud. Inst. Anthr. Vol. 6. XVI + 496 pp. mit 21 pp. Anhang, 2 Karten, 16 Tafeln, Diagrammen. Wien-Mödling 1952.

Schlesier, E.: Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen

in Mikronesien. Eine ethno-soziologische Untersuchung. VII + 208 S. 's-Gravenhage 1953.

Schmidt, W.: Sexualismus, Mythologie und Religion in Nord-Australien. Anthr. 48 (1953) 898-924.

Schneider M.S.C., J.: Ueber den Feldbau der Sulka auf Neubritannien. Anthr. 49 (1954) 276-289.

Simoons, Fr.: The non-milking Area of Africa. Anthr. 49 (1954) 58-66.

Takahashi, Kenichi: Politiek en godsdienst in Japan. Streven 8 (1954) 34-43.

Ulbrich, J.: Brunnengraben in den I'u-men-tzu-Bergen (Provinz Kansu, Westchina). Anthr. 48 (1953) 837-845.

Veldhuis, L.: Afrika in Brazilië. H.M. 33 (1954) 176-183.

Vriese, G. de: Demographische studie in de Mayumbe. Zaïre 8 (1954) 3-20; 123-156.

Weyns, J.: Ashanti-stoelen, zinrijke en fraaie voorwerpen uit de Afrikaanse cultuur. Streven 7 (1954) 390-401.

WOODS, C. A.: The Indian community of Natal. Their economic position. 222 pp., 7 fig. 1954.

ZERRIES, O.: Wild- und Buschgeister in Südamerika. Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer (Studien zur Kulturkunde Bd. XI). 414 S. mit 16 Abb., 1 Karte u.s.w. Wiesbaden 1954.

B. GODSDIENSTWETENSCHAP

Abd-el-Jalil O.F.M., Joh. Moh.: Die Islamische Seele. D.K.M. 1954 S. 12-15.

Bakker, F. L.: Twee Koranvertalingen. De Heerbaan 7 (1954) 67-72.

Basetti-Sani O.F.M., G.: Muhammad et St. François. Pour une compréhension plus chrétienne de nos frères les Musulmans. N.Z.M. 10 (1954) 181-193.

Bousquet, G. H.: Les élites gouvernantes en Afrique du Nord depuis la conquête française. Die Welt des Islams 3 (1954) 15-33.

—: Remarques sur quelques curieuses bida observées chez les musulmans d'Algérie. l.c. 34-45.

Brinktrine, Joh.: Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zur Darstellung Jesu im Tempel. Z.M.R. 38 (1954) 132-136.

Chang, Jos.: Confucius était-il agnostique ou croyant? M.B. 6 (1954) 421-426, 547-551.

ELIADE, M.: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Aus dem Französischen von M. Rassem und I. Koch. 608 S. 1954.

ELWIN, V.: The Religion of an Indian tribe. 600 pp., 48 pl., 32 fig. Bombay 1954.

Esterman C.S.Sp., Ch.: Culte des esprits et magie chez les Bantous du sud-ouest de l'Angola. Anthr. 49 (1954) 1-26.

Filliozat, J.: Les premières étapes de l'indianisme. R.M. 1 (1953) 106-122.

FRÖBE-KAPTEYN, OLGA u.a.: Eranos. Jahrbuch 1953. Bd. XXII: Mensch und Erde. 459 S. Zürich 1954.

GARDET, L.: Expériences mystiques en terres non-chrétiennes. 184 pp. Colmar 1953.

Gardet, L.: La cité musulmane. Vie sociale et politique. (Etudes musulmanes 1.) 404 pp. Paris 1954.

Glasenapp, H. von: Die Religion im neuen Indien. Eindrücke von einer Reise im Winter 1951/52. Zt. für Religions- und Geistegeschichte 5 (1953) 297-319.

Hacker, P.: Ueber den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus. Z.M.R. 38 (1954) 51-66.

Hoens, D.: Zin en bestemming van het menselijk leven volgens Hindoeïstisch besef. Ned. Theol. Tijdschr. 8 (1954) 257-270.

Houben S.J., J.: Islam en Christendom. I.M. 1954 blz. 13-21.

—*:* Mysticke ervaring bijn iet-christelijke volkeren. H.M. 33 (1954) 227-230.

—*:* Islam-afdeling in het Koninklijk Instituut voor de Tropen. H.M. 33 (1954) 230-231.

Humbertclaude S.M., P.: Le Shinto cherche sa voie. R.M. 1 (1953) 123-132.

Laumann S.V.D., K.: Geisterfiguren am mittleren Yuat River in Neuguinea. Anthr. 49 (1954) 27-57.

Lehmacher, G.: Der Dagde, das Haupt der irischen Götter. Anthr. 48 (1953) 817-836.

Linthorst S.J., T.: Muhammad Ali's eschatologie als exponent van niet-orthodox modernisme in de Islam. H.M. 33 (1954) 163-175.

Lussig O.F.M. Cap., K. und Engelberger O.F.M. Cap., A.: Religiöse Anschauungen und Bräuche bei den Wagoporo. Anthr. 49 (1954) 103-122.

Meier, F.: Nagm ad-Dîn al-Kubrã. Die Fawã'ih al-Gamâl wa Fawâtih al-Galãl. Eine Darstellung der islamischen Mystik aus der Zeit um 1200. Herausgeg. und annot. durch . . . . 280, 140 S. 1954.

Moadelli, M. E.: Il mondo non christiano. 254 pp. Roma 1954.

Orjo de Marchovelette, E. d': La divination chez les Baluba au moyen du ,,lubuko'' ou du ,,katatola''. Zaïre 8 (1954) 487-506.

Rosso O.F.M., A.: Fall of Buddhism in Korea. Worldmission 5 (1954) 92-98.

Schütte S.V.D., J.: Die christliche Maske des chinesischen Kommunismus. Z.M.R. 38 (1954) 310-318.

Vanoverbergh C.I.C.M., M.: Religion and magic among the Isneg. Anthr. 49 (1954) 233-275.

Widmer, G.: Ibrâhîm al-Muwailihî, Der Spiegel der Welt. Die Welt des Islams 3 (1954) 58-126.

Winsen C.M., G. van: Meelevend Begrijpen. Een studie over het verband tussen de godsdienstwetenschap en de missiologie. 130 blz. Nijmegen 1954.

C. TAALWETENSCHAP

Ashton, E. O. a.o.: A Luganda Grammar. 516 pp. London 1954.

Berg, C. C.: Bijdragen tot de kennis der Panji-verhalen. Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde 110 (1954) 189-216.

Bulck S.J., V. van: Het oudste Kakongo-woordenboek (1768-1775). E. H. Jean-Joseph Descourvières (1743-1804). Kongo-Overzee 20 (1954) 97-125.

Cocquyt, A.: Proverbes des Ntomba e Njale. Aequatoria 17 (1954) 7-27.

Drabbe M.S.C., P.: Taalmoeilijkheden op Nieuw-Guinea. I.M. 1953 blz. 135-140.

EBERLE O.F.M. Cap., E.: Kiswahili. Ein Führer in die Anfängsgrunde. 2. verbesserte Auflage. Olten 1953.

Gonda, J.: Tense in Indonesian languages. Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde 110 (1954) 240-262.

Grootaers, W. A.: Initial ,,pə" in a Shansi dialect. A problem of grammar. T'oung Pao 42 (1953-1954) 36-69.

Hauser, A.: La frontière linguistique bantoue-oubanguienne entre le Bas-Oubangui et ses affluents de droite. Zaïre 8 (1954) 21-26.

Havers, W.: Zum Bedeutungsgehalt eines indogermanischen Suffixes. Anthr. 49 (1954) 182-232.

Hofinger S.J., Joh.: Wie ist ,,Communio Sanctorum" im Chinesische zu übersetzen? Z.M.R. 38 (1954) 152-155.

Meeus, Fr. de: Le problème des langues en Afrique. R.M. 1 (1953) 154-164.

Meeussen, A. E.: The tones of prefixes in common Bantu. Africa 24 (1954) 48-53.

—: Taalgeografie in Kongo. Zaïre 8 (1954) 163-170.

Merriam, A. P.: Song Texts of the Bashi. Zaïre 8 (1954) 27-43.

Mohrmann, Chr.: Das Sprachenproblem in der frühchristlichen Mission. Z.M.R. 38 (1954) 103-111.

Stappers C.I.C.M., L.: Vijftig motieven uit de dansliederen van de Baamilembwe. Kongo- Overzee 20 (1954) 1-30.

Teeuw, A.: Balische invloed op het Sasaks. Bijdr. Taal-, Land- en Volkenkunde 110 (1954) 116-131.

VANOVERBERGH C.I.C.M., M.: Songs in Lepanto-Igorot as it is spoken at Bauko. (Stud. Inst. Anthr. 7). 141 pp. Posieux-Froideville 1954.

VI

PROTESTANTSE ZENDINGSWETENSCHAP

Andersen, W.: Die Kerygmatische Begründung der Religions- und Missionswissenschaft. Ein kritischer Bericht über Walter Holstens Buch Das Kerygma und der Mensch. E.M.Z. 1954 (mar.) 29-37.

Bates, M. S.: The training of christian ministers in non-British Africa. I.R.M. 43 (1954) 294-300.

BAVINCK, J. H.: Inleiding in de Zendingswetenschap. 309 blz. Kampen 1954.

Boendermaker, P.: Theologie en Zending. De Heerbaan 7 (1954) 17-22.

Enklaar, I. H.: De Mau-Mau beweging en de Kerk. De Heerbaan 6 (1953) 179-188.

GEDAT, G. A.: Wat groeit er uit dit Afrika? Weerzien van een continent na vijftien jaar. 230 blz. Franeker z.j.

Gramberg, Th.: Kerken ontmoeten elkaar in India. De Heerbaan 6 (1953) 203-222.

HOLSTEN, W.: Das Kerygma und der Mensch. Einführung in die Religions- und Missionswissenschaft. 208 S. München 1953.

Holsten, Walter: Mission als eschatologisches Geschehen. In: Theologie und Liturgie, Kassel 1952 S. 181-196.

—: Missionswissenschaft 1933-1952. Theol. Rundschau 21 (1953) 136-161.

Jansen Schoonhoven, E.: Wort und Tat im Zeugendienst: Comprehensive approach als Missionsmethode. E.M.Z. 1953 p. 138-147.

—: De Evangelisatie van de wereld in onze generatie. De Heerbaan 7 (1954) 1-16.

Kraemer, H.: Syncretism as a religious and a missionary problem. I.R.M. 43 (1954) 253-273.

Kramers, R. P.: Vernieuwing der Kerk in China. De Heerbaan 7 (1954) 165-188.

KRIGE, W. A.: Die probleem van eiesoortige kerkvorming by Christian Keysser. 150 blz. Franeker 1954.

LATOURETTE, K. S.: A history of Christianity. 1544 pp. 1954.

Lohse, Ed.: Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas. Theol. Zt. 10 (1954) 1-12.

Mackaay, P. J.: De Zending in de verschillende ontwerpen tot reorganisatie der Ned. Herv. Kerk. De Heerbaan 7 (1954) 189-203.

Meulen, D. van der: De „Muslim-Christian Convocation", gehouden te Bahamdoun, Libanon, van 22-27 April 1954. De Heerbaan 7 (1954) 143-155.

Middelkoop, P.: Is het mogelijk de stijl van het dodenritueel op Timor dienstbaar te maken aan de prediking van het Evangelie? De Heerbaan 7 (1954) 204-218.

Nelson, R. A.: Zending en Eschatologie. De Heerbaan 7 (1954) 111-123.

PATON, D. M.: Christian Missions and the Judgment of God. 79 pp. London 1953.

Pos, A.: Zending in Djokja. De Heerbaan 6 (1953) 189-202.

Ridderbos, H.: Zending in het Nieuwe Testament. De Heerbaan 7 (1954) 133-141.

RINGWALD, W.: Die Religion der Akan-Stämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung. 358 S. Stuttgart 1953.

Ruler, A. van: Theologie des Apostolates. E.M.Z. 1954 (mar.) 1-21.

Schiotz, Fr. A.: Lutheran World Missions. I.R.M. 43 (1954) 311-322.

Sweetman, J. W.: Problems and prospects in West Pakistan. I.R.M. 43 (1954) 301-310.

Vriezen, Th. C.: De Zending in het Oude Testament. De Heerbaan 7 (1954) 98-110.

WIERINGA, H. A.: Zendingsperspectief in het Oude Testament. 179 blz. Franeker 1954.

Nijmegen

Boekbespreking

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT O.M.I., fortgeführt von P. JOH. DINDINGER O.M.I., XVIII. Bd.: *Afrikanische Missionsliteratur 1880–1909,* n. 7724–9753. Veröffentlichungen des Instituts für imssionswissenschaftliche Forschung, XI + 23* + 1428 S., Verlag Herder, Freiburg 1953.

ZOALS men zich zal herinneren, waren reeds vóór de oorlog van 1940–1945 elf omvangrijke delen verschenen van dit bibliographisch standaardwerk, hetwelk de talrijke geschriften betreffende de missie in chronologische orde vermeldt. Het manuscript van de drie daarop volgende delen (12–14), dat voor de druk gereed lag, ging tengevolge van oorlogshandelingen verloren, zodat dit werk opnieuw moest worden aangevat, hetgeen ook feitelijk geschiedde.

Intussen begon men na de oorlog met de publicatie van de delen, die de Afrikaanse missieliteratuur omvatten; het vierde van de zes desbetreffende delen ligt thans ter bespreking voor ons. Dit deel, het achttiende in de reeks, vermeldt onder n. 7724–9753 de gedrukte Afrikaanse missieliteratuur van 1880–1909.

De opbloei van de missie in Afrika, die omstreeks het midden van de 19e eeuw was begonnen, maakte in de drie decennia, welke dit deel omsluit, opmerkelijke vooruitgang; deze weerspiegelt zich in een buitengewoon rijke missieliteratuur. Hierbij neemt Charles Martial Allemand Lavigerie een zeer voorname plaats in. Deze aanvaardde in 1867 het hem aangeboden bisdom Algiers met de bedoeling het bekeringswerk der Mohammedanen ter hand te nemen en het licht van het Evangelie naar de binnenlanden van Afrika te doen dragen. Lavigerie beraamde niet alleen veelomvattende plannen, hij bezat ook een weergaloos organisatietalent en een ijzeren wil, die tot daden dreef. Zijn geest leeft voort in zijn beide voornaamste stichtingen, die van de Witte Paters en van de Witte Zusters, in wie zijn missie-instructies vlees en bloed zijn geworden.

Een andere grote verdienste van deze geniale man was de sinds 1888–9 door hem ondernomen kruistocht tegen slavernij en slavenhandel, twee grote belemmeringen voor het missiewerk; het grootste deel van christelijk Europa en ook van de Verenigde Staten werd door deze anti-slavernij-beweging gegrepen. Het spreekt vanzelf, dat p. Dindinger, die reeds vroeger een bijdrage publiceerde over ,,Missionsschriftum von und über Kardinal Lavigerie" (Miscellanea Pietro Fumasoni Biondi, vol. I, Roma 1947, blz. 107–191), een en ander in dit deel heeft verwerkt.

Maar ook omtrent andere missiefiguren werden we volop ingelicht; o.a. worden de geschriften van en over de volgende personen vermeld: Charles Sacleux C.S.Sp. (blz. 35–40); Joh. Ev. Dichtl wiens werk het eerste en jarenlang het enige was, dat de missiegeschiedenis van Centraal-Afrika samenhangend en overzichtelijk behandelde (blz. 91 en 223); mgr. A. Le Roy C.S.Sp. (blz. 98–108); kard. Massaja O.F.M.Cap. (blz. 129–135); mgr. V. Roelens W.P. (blz. 311–314); mgr. Aug.

de Clercq C.I.C.M. (blz. 368-375); Leo Bittremieux C.I.C.M. (blz. 1200-1205) en talloze andere.

Waardevol zijn verder de aantekeningen omtrent grotere werken, zoals het Bullarium Patronatus Portugalliae Regum (blz. 125), waarbij aanvullingen en verbeteringen worden aangebracht bij het vroeger in dit verband gezegde; de inhoudsopgave (blz. 909-926) van het groots aangelegd werk Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX curante C. Beccari S.J., waardoor deze aan de missiewetenschap onschatbare diensten bewees; de samenstelling van de boeken en artikelen over de neger-martelaren (blz. 1175-1181); de mededelingen omtrent de missiebrieven uit Afrika, waarvan de vermelding alleen telken jare tientallen bladzijden beslaat, b.v. blz. 940-983 over 1905, blz. 997-1040 over 1906, blz. 1057-1099 over 1907, blz. 1115-1156 over 1908. Vervolgens treft men voortdurend ethnologische en taalkundige notities aan en niet zelden een critische beoordeling van de aangehaalde werken. Ten slotte maken de gebruikelijke uitvoerige (blz. 1254-1428) registers — schrijvers, personen, zaken, plaatsen, landen, volken, talen — het ons gemakkelijk in dit overvloedige materiaal spoedig allerlei gewenste gegevens terug te vinden.

Het zal niemand verwonderen dat men bij het doorbladeren van zo'n reuzenwerk hier en daar een onnauwkeurigheid kan noteren.

Zo zijn sommige gegevens niet volledig o.a. wordt op blz. 258 van het werkje van Felix Klein over Kard. Lavigerie niet de nieuwste uitgave in de Collection Lavigerie no. 27 vermeld; op blz. 376 ontbreekt bij p. Constant de Deken het recent artikel van V. Rondelez, Le centenaire d'un missionnaire explorateur: le P. C. de Deken, missionnaire de Scheut, in: Zaïre 1953 p. 115-146; misschien was echter bij de verschijning van dit artikel het vel, waarin De Deken vermeld wordt, reeds afgedrukt. Nog zijn hier en daar in de spelling der namen van personen en plaatsen fouten ingeslopen: o.a. op blz. 128 P. Enkevordt i.p.v. Enckevoort; op blz. 543 Jos. Laane en niet Laene, zoals tussen haakjes abusievelijk er bij wordt vermeld (ook in het auteursregister op bl.z 1282); op blz. 507 Houtenine i.p.v. Hontenisse. Verder zijn de biographische notities omtrent verschillende missionarissen onvolledig; zo wordt het jaar van overlijden bij sommigen wel, bij anderen echter niet vermeld. Ook is het mij niet duidelijk, waarom bij een tijdschrift, zoals „Het Missiewerk" de plaats, waar het gedrukt wordt, vermeld wordt; belangrijker ware in elk geval de vermelding van de plaats, waar het geredigeerd, c.q. geadministreerd wordt. Ten slotte vraag ik me af, of verschillende notities wel de moeite der vermelding in een wetenschappelijk werk waard zijn hetwelk bovendien op deze wijze tot enorme proporties uitdijt; maar misschien zullen de in het voorwoord aangekondigde mededelingen omtrent de consultatie van de meer belangrijke tijdschriften en publicaties door de samenstellers ons dienaangaande bevredigend inlichten.

Deze welgemeende opmerkingen omtrent geringe vlekjes, die uiteraard aan alle mensenwerk kleven, doen intussen niet de minste afbreuk aan onze oprechte waardering voor de noeste arbeid, de methodische werkwijze en het taaie uithoudingsvermogen van de onvermoeide samenstellers: p. Joh. Dindinger O.M.I. en zijn trouwe medewerkers p. Joh. Rommerskirchen O.M.I. en p. Nik. Kowalsky O.M.I., aan wie gaarne een ere-saluut wordt gebracht. Dat het lijvig boekwerk

ook technisch uitstekend verzorgd werd, behoeft geen afzonderlijke vermelding, omdat het bij Herder, te Freiburg, verscheen.

Nijmegen ALPH. MULDERS

P. DR. JOSEF GLAZIK M.S.C.: *Die Russisch-Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Groszen. Ein Missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen.* Mit 3 Uebersichtskarten (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 19), 270 S., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, Westfalen 1954.

VRIJ algemeen wordt tegen de Oosterse kerken ingebracht, dat zij geen gevolg hebben gegeven aan het missiebevel van Christus en niets voor de uitbreiding van het Godsrijk op aarde gedaan. In dit boek wordt het bewijs geleverd, dat deze beschuldiging althans de Russische Kerk niet treft; deze heeft immers herhaaldelijk pogingen in het werk gesteld om het licht des geloofs te brengen aan de volken, die nog in de duisternis van het heidendom waren gezeten. En al beantwoordden de resultaten niet altijd aan de inspanningen, toch verdient de missiewerkzaamheid van genoemde Kerk onze waardering.

Op grond van met name Russische bronnen en literatuur, die hij in instituten te Parijs en Rome kon raadplegen — de grote moeilijkheid is intussen, dat de eigenlijke bronnen voor zo'n onderzoek tegenwoordig ontoegankelijk zijn — heeft de Sch. van bovengenoemd werk op de in de gegeven omstandigheden best mogelijke wijze de geschiedenis van de Russische heidenmissie geschetst; zelf noemt Sch. zijn voortreffelijk werk al te bescheiden: „ein missionsgeschichtlicher Versuch".

Vooraf gaat een overzicht van de Russische missionering vanaf haar begin tot aan Peter de Grote (blz. 1-31). Hierbij maakt Sch. onderscheid tussen vier soorten van missionaire werkzaamheid, die natuurlijk elkaar enigszins kruisen. Vooreerst de missiewerkzaamheid der vorsten van Kiev; door hun initiatief was aan het einde van de elfde eeuw het gebied der Oost-Slaven van Novgorod in het Noorden tot voorbij Kiev in het Zuiden door het christendom in bezit genomen. Vervolgens werd de missiearbeid voortgezet door Russische kolonisten, die aldoor nieuwe gebieden bezetten en hierin tevens het christendom brachten. Toen Rusland een provincie werd van het Tataren-rijk, werden de monniken en kloosters de dragers van het missiewerk; door de rechtstreekse en onrechtstreekse missiearbeid van deze kloosters kwam het gehele Noorden en Noordoosten van Rusland tot aan de Noordkaap en tot voorbij de Oeral zowel godsdienstig als ook economisch en cultureel onder Russische invloed. Ten slotte trad er een kentering in naar meer georganiseerde missiewerkzaamheid, te verklaren door het definitief verval van de „gouden horde"; in de 16e en 17e eeuw vond uitzending van kerkelijke missionarissen plaats, onder bescherming en met steun van de staat.

Op de Russische missionering gedurende de 18e eeuw (blz. 32-108) heeft czaar Peter de Grote (1682-1725) beslissende invloed uitgeoefend. Wat hem hiertoe bewogen heeft, valt niet nauwkeurig uit te maken. Onmiskenbaar hebben de berichten uit de Jezuïeten-Missie in China op hem indruk gemaakt en waarschijnlijk heeft ook de Duitse wijsgeer Leibnitz hem op zijn missieplicht gewezen. Wat

hiervan ook zij, Peter de Grote vatte de vestiging van zijn macht in Siberië en in het Oosten beslist in het oog; met dit doel vaardigde hij ook zijn oekaze van 18 Juni 1700 uit, om nl. ,,achtbare mannen uit te rusten voor de prediking van het Evangelie bij de inheemse bevolking van Siberië en bij de Chinezen". Het eigenlijke doel van de Russische missie in China was de diplomatieke vertegenwoordiging van Rusland aan het Chinese hof; deze missie werd ook de aanleiding tot een opbloei van de Sinologie in Rusland. Ook onder Kalmukken, aan de middenloop van de Wolga, in Oost-Siberië, op Kamtschatka en op Alaska werd in de 18e eeuw het orthodoxe christendom verbreid. Het verval van het missiewezen tegen het einde van de 18e eeuw hangt samen met enkele factoren, die karakteristiek zijn voor de missiewerkzaamheid van de Russisch-Orthodoxe Kerk en het ongenoegzame ervan in het licht stellen. Vooreerst ontbrak er in Rusland tot in de 19e eeuw een centraal kerkelijk orgaan voor het missiewezen; de zorg over de voortplanting des geloofs en de verantwoordelijkheid voor het missiewerk lagen geheel en al bij de afzonderlijke eparchen. Van hun persoonlijke instelling, van hun godsdienstige ijver en energie hing het af, of het woord Gods ook aan de heidenen werd verkondigd. Bij de afzonderlijke eparchen berustte dienovereenkomstig ook de beslissing over het lot van een missie, waarmede men voor hun ambtsperiode was begonnen. Vervolgens beschikte men niet over bekwaam en voldoende missiepersoneel, hetgeen zich vooral begon te wreken, toen de eeuwenlang van staatswege geschonken ondersteuning achterwege bleef.

In de 19e eeuw (blz. 109-244) was het meer theoretische inzicht, dat de missionering nieuwe banen moest inslaan, zich tot een beangstigend bewustzijn beginnen te ontwikkelen, toen in de twintiger jaren van genoemde eeuw een afvalsbeweging om zich heen greep, die de resultaten van de Russische missie dreigde te vernietigen. Aanvankelijk ging deze beweging van de vroeger Mohammedaanse Tataren uit, doch weldra strekte zij zich op onrustbarende wijze ook uit over de uit het heidendom bekeerde christenen. Tijdens de tienjarige ambtsperiode van Filaret Amfiteatrov (1826-1836), de bekwame en ijverige aartsbisschop van Kazan, bedroeg het aantal afvalligen alleen in zijn eparchie ongeveer 300.000.

In verband met de daarop gevolgde herleving van de missiegeest verdienen vooral twee mannen vermelding, die als model voor de gehele Russische Kerk gelden, nl. Makarij Gloecharev (1792-1847), die de missionering van de in het gouvernement Tomsk verblijvende Altai-Kalmukken overnam, en de stoot gaf tot deze heroriëntering van het missiewerk; en Innocentij Veniaminov (1797-1879), wiens arbeidsveld Alaska en de Aleoeten, Kamtschatka en de Koerielen, Oost-Siberië vanaf de Lena tot de Beringzee en het Russische Verre Oosten ten Noorden van Amoer en ten Oosten van Issoeri tot aan de Japanse Zee omvatte, die haar definitief doorzette; laatstgenoemde kan men beschouwen als de grootste missionaris, die de Russisch-Orthodoxe Kerk ooit heeft voortgebracht.

Terwijl vroeger de Russisch-Orthodoxe kerk als orgaan van de Russische staat in China ingang had gevonden en vooral een politieke taak vervuld, kreeg de missie hier in de eerste helft van de 19e eeuw betekenis op wetenschappelijk gebied en maakte zij in de tweede helft van die eeuw een begin met een meer godsdienstige werkzaamheid; haar desbetreffende instructie dateert van 1864. Als er ooit aanleiding mocht geweest zijn voor de verwachting, dat de orthodoxe Kerk in China

een wezenlijke bijdrage zou kunnen leveren voor de hereniging van de christenheid, dan werd aan deze hoop wel de bodem ingeslagen sinds zij zich onder Moskou geplaatst heeft.

Het eigendommelijke van de Russische missiearbeid in Japan bestaat hierin, dat deze van den beginne af onafhankelijk wilde zijn van politieke bedoelingen. De richtlijnen, welke Nikolaij Kasatkin in de zeventiger jaren van de vorige eeuw voor de missionering gaf: kennis van de taal, opleiding van een inheemse geestelijkheid en van katechisten, zorg voor de pasbekeerden enz., geven blijk van een verrassende kijk op de missiemethodiek, die ook later nog doorwerkte. Helaas, heeft de rode storm, die de orthodoxe Kerk van Rusland teisterde, ook voor die Kerk in Japan haar terugslag gehad.

De missie in Korea zou als klassiek voorbeeld kunnen dienen, hoezeer de orthodoxe Kerk zich bij haar werkzaamheid onder niet-christenen door politieke bedoelingen van de Russische staat liet leiden.

De missiewerkzaamheid van de Russisch-Orthodoxe Kerk in de Kaukasus nam toe, toen omstreeks 1800 dit gebied bij Rusland werd ingelijfd; een halve eeuw later had de bekering van heidenen in de Kaukasus haar beslag gekregen.

Van symptomatische betekenis voor het Russische missiewezen is, dat na een bijna duizendjarig bestaan van het christendom in Europees Rusland nog mensen leven, die door het christendom nog niet zijn benaderd en derhalve in de oorspronkelijke betekenis van het woord heidenen moeten genoemd worden. Deze bevinden zich uitsluitend in de gebieden, die weleer door vreemde stammen bezet werden, nl. in het uiterste Noord-Oosten van het land, in het stroomgebied van de Wolga van Novgorod stroomafwaarts en in de steppen tussen Wolga en Oeral.

Het is intussen merkwaardig, dat het gelovige Russische volk gedurende zo lange tijd het christendom onder de andere stammen in het enorme rijk heeft verbreid, zonder dat het zich bewust schijnt geweest te zijn van zijn missieplicht. Pas in 1865 werd een „Missiegenootschap tot steun aan de uitbreiding van het Christendom onder de heidenen" opgericht.

In een slothoofdstuk (blz. 245-253) handelt Sch. over het missiebevel van Christus en de Oosterse Kerk. Onder de autocephale-orthodoxe-kerken van het Oosten neemt slechts de Russisch-Orthodoxe Kerk een uitzonderingspositie in in deze zin, dat zij alleen een bijdrage heeft geleverd voor de uitbreiding van het christelijk geloof, ofschoon haar het bewustzijn van een missieplicht ten opzichte van de heidenen ontbrak. Zij verrichtte haar arbeid onder de niet-christenen in opdracht van de staat en had daarbij niet allereerst een godsdienstig doel op het oog. Deze stand van zaken is ook van invloed geweest op de bepaling van het missiebegrip van de Russisch-Orthodoxe Kerk. Het woord „missija", blijkbaar aan het Westen ontleend, komt in het spraakgebruik van de Russisch-Orthodoxe Kerk pas betrekkelijk laat voor, nl. voor het eerst in de instructies voor de geloofsboden in China omstreeks het midden van de 18e eeuw. Het is niet uitgesloten, dat het diplomatieke spraakgebruik op het kerkelijk spraakgebruik heeft ingewerkt, te meer omdat de eerste diplomatieke „missie" van Rusland te Peking uit orthodoxe geestelijken bestond. De woorden, welke men vroeger bezigde om de werkzaamheid onder de heidenen aan te duiden; geloofsverbreiding, verkondiging,

prediking, verlichting enz., brengen het element van zending niet duidelijk tot uitdrukking. Het missiebegrip trachtten de Russische godgeleerden pas in de loop van de 19e eeuw te omschrijven, en nog niet systematisch, doch slechts bij gelegenheid van geschiedkundige of methodische uiteenzettingen.

Uit dit kort overzicht van de inhoud moge gebleken zijn, dat P. Glazik met zijn uitstekend proefschrift wetenschappelijke pioniersarbeid heeft verricht; immers afgezien van de brochuren van K. Lübeck, Die Christianisierung Ruslands, en: Die russischen Missionen, beide Aken 1922, en de artikelen-reeks van F. Raeder, Die Missionstätigkeit der russischen orthodoxen Kirche, Allgem. Missionszeitschr. 32 (1905) 349-365, 379-411, 457-474, 541-558, bezaten we tot dusver op dit gebied zo goed als niets; aan de schrijver komt de verdienste toe het venster naar het Oosten voor de missiewetenschap wijd te hebben geopend. Dat men in het Oosten in de missiesector persoonlijke initiatieven aantreft bewijst, dat de gelovige van de Oosterse Kerk niet louter passief, emotioneel en contemplatief is. In de pneumatisch-gerichte Oosterse Kerk bestaat er ook plaats voor missionaire werkzaamheid. Wellicht mag men in verband hiermede zelfs vertrouwen, dat ook daar krachten sluimeren, die slechts wachten op het uur, waarop zij weer in actie kunnen komen om op deze door storm verwoeste akker opnieuw het zaad des levens uit te strooien.

Nijmegen A. M.

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz 1954, 21. Jahrgang, 33. Jahrbuch des Akademischen Missionsbundes Universität Freiburg (Schweiz), 96 S., Selbstverlag des Skamb, Albertinum, Freiburg i.d. Schw. 1954.

Sinds 1948 heeft dit verdienstelijk jaarboek telken jare een of ander belangrijk gebied afzonderlijk in behandeling genomen: achtereenvolgens passeerden India, Japan, Afrika en Brazilië de revue. Het onderhavig jaarboek, even keurig verzorgd als zijn voorgangers, wil inzicht geven in de geschiedenis en tegenwoordige toestand, in de sociaal-politiek-culturele en godsdienstig-kerkelijk-missionaire aspecten van die landen, welke men Latijns-Amerika of, met uitzondering van Brazilië, dat in het vorig jaarboek behandeld werd, Spaans-Amerika noemt. Het is niet de bedoeling van de samenstellers en trouwens onmogelijk in zo'n kort bestek op bijzondere verhoudingen der afzonderlijke landen in te gaan. De foto's en artikelen willen algemene indrukken en overzichten geven, die voor onze kennis volstaan.

De kundige verantwoordelijke redacteur, P. dr. Walbert Bühlmann O.F.M. Cap., secretaris van de Skamb, opent dit jaarboek, hetwelk in het Mariale jaar verschijnt, met een artikel over ,,Maria und die Missionen'' (blz. 5-15).

Prof. Kurt Pahlen, van wiens hand we een prachtig boek bezitten over ,,Süd-Amerika, eine neue Welt'', levert een bijdrage, getiteld: ,,Südamerika kommt zu sich selber'' (blz. 16-24). P. dr. L. Kilger O.S.B. maakt deskundige aantekeningen ,,Zur Geschichte der Missionen in Spanisch-Amerika (blz. 25-31). Prof. dr. Joh. Beckmann S.M.B. beschrijft uitvoerig: ,,L'état actuel des Missions en Amérique Espagnole'' (blz. 32-47). K. Boxler maakt bij de ,,Schweizerische Missionskräfte in Lateinamerika'' (blz. 48-55) onderscheid tussen zusters, regulieren

en wereldpriesters. Prof. Ramon Sugranyes de Franch vraagt aandacht voor: „L'apostolat des laïcs en Amérique latine" (blz. 56-62).

In de rubriek: „Aus dem heimatlichen Missionswesen" publiceert o.a. F. A. Plattner een artikel over: „Hundert Jahre Jesuiten in Indien" (blz. 66-71) en P. Rudolf Henggeler O.S.B. een over: „Die Erzabtei St. Meinrad in Indiana" (blz. 72-76). Het jaarboek besluit met de gebruikelijke en gewaardeerde „Missionsbibliographie der katholischen Schweiz", ditmaal vanaf 1 Jan. 1952 tot 31 Dec. 1953, van de hand van prof. dr. Joh. Beckmann S.M.B. (blz. 83-95).

Gaarne vermelden we hierbij, dat de jaargangen vanaf 1948, die een kleine missiographische encyclopaedie vormen, nog tegen gereduceerde prijs verkrijgbaar zijn bij het Sekretariat des Skamb, Albertinum, Freiburg.

Nijmegen A.M.

G. Rommerskirchen O.M.I. — G. Dindinger O.M.I. — Nic. Kowalsky O.M.I.: *Bibliografia Missionaria. Anno XVII*: 1953, 133 pp., Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1954.

Voor de zeventiende maal verschijnt deze bekende Bibliografia Missionaria, thans voor de eerste maal op naam van de drie bibliothecarissen der Pontificia Biblioteca Missionaria: G. Rommerskirchen O.M.I., G. Dindinger O.M.I. en N. Kowalsky O.M.I. Dit bibliografisch overzicht, zoals altijd even kundig als nauwkeurig samengesteld, bevat 1341 nummers, verdeeld over 19 rubrieken, alsmede een aanhangsel, waarin 108 boeken of brochuren in het kort worden aangekondigd. Het is overbodig dit voor sommigen onmisbaar en voor allen profijtelijk missiebibliographisch overzicht aan te bevelen.

Nijmegen A.M.

Capucijnen-Almanak 1955. — 160 blz. Missieprocuur der Paters Capucijnen, Tilburg.

Deze almanak, eens wat anders dan de meeste andere almanakken, heeft de vorm van de bekende Digests, draagt een geplasticeerde omslag, is verlucht met tekeningen en foto's op kunstdruk, bevat een unieke kalender en brengt een gevarieerde inhoud van ondertekende artikelen en verhalen, alsmede wetenswaardigheden en interessante gegevens. Bijzonder wordt in deze almanak de aandacht gevestigd op de missie op Borneo, waar de Capucijnen thans welhaast vijftig jaar werken — op 11 Febr. 1905 werd de Apostolische Prefectuur van Nederlands Borneo opgericht en ter verzorging toevertrouwd aan de Nederlandse Capucijnen; het grote resultaat is, dat de Kerk aanzien verworven heeft onder alle bevolkingsgroepen van het eiland. Samenstellers en drukker hebben alle eer van hun werk. Van harte aanbevolen.

Nijmegen A.M.

St. C. Wellens P.B.: *La Société des Missionnaires d'Afrique* (*Pères Blancs*). *Ses origines et le développement de son organisation jusqu'à la promulgation du code de*

droit canonique. Publications Universitaires de Louvain. 1952. Verkrijgbaar bij de Procure van de Witte Paters, Burgakker 17, Boxtel.

DEZE dissertatie tot verkrijging van de doctorstitel in het kerkelijk recht aan de katholieke universiteit te Leuven handelt, zoals de ondertitel aangeeft, over de kerkelijk-juridische inrichting van de Sociëteit van de Witte Paters. Zoals men weet, dankt dit missie-instituut zijn ontstaan aan mgr. Charles Martial Lavigerie, die in 1867 het aartsbisdom Algiers aanvaard had met het uitdrukkelijk verlangen om zich, ondanks de tegenovergestelde plannen van de franse koloniale regering, te wijden aan het heil van de inheemse bevolking. Toen het jaar daarop drie van zijn seminaristen zich voor dit werk aanboden, kon men met de organisatie van het nieuwe instituut beginnen. Mgr. Lavigerie droeg de vorming van de candidaten op aan pater Vincent S.J. Zich baserend op de aanvankelijk schaarse juridische gegevens over het instituut gaat pater Wellens de aard van de verbintenis na, waarbij de leden zich hieraan verbonden. Na aanvankelijke onzekerheid tussen eed en geloften, welke onzekerheid vermoedelijk te wijten was aan de invloed van de Jezuïet-novicenmeester die de geloften als bindende norm wilde invoeren, besloot Lavigerie, in de hoop franse seculiere priesters en seminaristen aan te trekken, in 1871 tot het verplichtend stellen van de eed. Deze was echter geen missie-eed waardoor de candidaat zich aan de missie verbond, maar een verbintenis met de Sociëteit, om volgens haar regels en onder eigen oversten in de missie te werken. Uitvoerig gaat de schrijver in op de invloed en de machten van de stichter, die immers aartsbisschop van een bepaald gebied was en tegelijkertijd zijn missionarissen uitzond naar heel andere streken. In feite heeft Lavigerie de bestuursmacht als algemeen overste tot aan zijn dood in 1892 gehouden. Hij had ondertussen echter wel gezorgd, dat deze daarna, evenals andere rechten, binnen de Sociëteit bleven. Slechts kort spreekt de schrijver over de oprichting van de provincies binnen de Sociëteit. Gaarne hadden wij hierover meer vernomen, omdat deze kwestie in vele instituten sterk omstreden is en zij thans nog actueel is.

Behalve van kerkelijk-juridisch standpunt is de studie van pater Wellens ook belangrijk om een beter inzicht te krijgen in het door de Witte Paters gevoerde missiebeleid: omdat het missieinstituut zijn eigen leden vormde, heeft het immers grote invloed gehad op de missiemethoden in de aan haar toevertrouwde gebieden. Zijn studie is echter m.i. wat al te schools opgevat, wellicht gaf de stof daar aanleiding toe. We zouden meer inzicht in de vraagstukken hebben gekregen, indien we meer kennis hadden gekregen van de levende werkelijkheid, welke achter de juridische formules schuil gaat. Pater Wellens baseert zich vooral op J. M. (ERCUI): *Les origines de la Société des Missionnaires d'Afrique*, 1867-1892, Algiers 1929, dat echter niet in de handel is. Misschien mogen we van hem nog eens een op archiefstukken gebaseerde uitvoerige geschiedenis verwachten van de sympathieke Sociëteit van de Witte Paters, welke zo'n groot aandeel in de missionering van Afrika had en nog heeft. Op blz. 42, nota 57, wijst hij er op, hoe in propagandageschriften soms met de waarheid wordt omgesprongen. Nu in vele missielanden communisten of nationalisten aan de missie dikwijls imperialistische doeleinden verwijten, schijnt de tijd gekomen, dat door een objectieve geschiedschrijving de ware aard, het doel en het verloop van de missionering worden uiteengezet, ook

al moet daarbij aan het licht komen, dat er door sommigen fouten zijn begaan of dat door enkelingen te veel aandacht besteed werd aan de belangen van het aardse vaderland.

Nijmegen M. VAN OSS C.I.C.M.

W. NIPPOLD: *Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums.* 94 S., 's-Gravenhage 1954.

Es bedarf keines Beweises, dass die Fragen nach den Anfängen des Eigentums und namentlich nach der Entstehung des Privateigentums nicht nur ein wissenschaftliches Interesse beanspruchen. Die Theorien, die der Evolutionismus und sein politischer Zwillingsbruder, der Marxismus, darüber aufgestellt haben, üben ja einen tiefgehenden und teilweise verderblichen Einfluss auf das gesellschaftliche und politische Leben unserer Zeit aus. Sie sind nun im Begriffe, auch die ethnologischen Völker in ihren Bannkreis zu ziehen.

Eine gerechte und sachliche Stellungnahme gegenüber diesen Theorien ist nur möglich, wenn man von den Tatsachen ausgeht, wie sie wirklich liegen und wie sie beim Entstehen des Evolutionismus im vorigen Jahrhundert entweder noch nicht bekannt waren oder doch falsch gedeutet wurden.

Wo die Tatsachen über die Entstehung und die Anfänge der menschlichen Kulturgüter heute noch zu finden sind, darüber ist sich die Völkerkunde wohl einig. Sie haben sich am besten erhalten bei den einfachsten Sammlern oder Wildbeutern, deren Kultur am wenigsten differenziert ist. Nippold lehnt es ab, diese Kultur als Urkultur zu bezeichnen. Auch in den Kreisen der kulturhistorischen Schule, wo dieser Terminus entstanden ist, versucht man immer wieder, ihn durch einen besseren zu ersetzen.

Von diesen ethnologisch ältesten Völkern zieht der Verfasser in seine Untersuchung ein die Buschmänner, die zentralafrikanischen Pygmäen und die Negritos Südostasiens, d.h. die Andamanesen, die Semang von Malakka und die Aëta der Philippinen, Stämme, die heute alle sehr gut bekannt sind.

Bereits im Jahre 1937 hat der verstorbene P. Wilhelm Schmidt ein Buch über die Eigentumsverhältnisse in den Urkulturen veröffentlicht, das Nippold auch berücksichtigt. Allerdings distanziert er sich in nicht ganz unwichtigen Punkten von den Auffassungen Schmidts.

Bei den von ihm untersuchten Völkern führt Nippold die Eigentumsbegriffe zurück auf die Wirtschaftsform und die gesellschaftliche Organisation. Er findet ein klar anerkannten Privateigentum, und zwar für Männer, Frauen und Kinder, das auch nach dem Tode des Besitzers noch geachtet wird. Dieses Individualeigentum besteht nur in beweglichen Gütern. An Land und Boden gibt es kein privates Eigentum, diese sind Eigentum der sozialen Gruppe, die hier eine blutsverwandte Lokalgruppe von mehreren Einzelfamilien ist. Der Stamm hat keinerlei Eigentum, er bildet nur eine kulturhistorische Grösse.

Die Ansprüche auf individuellen Besitz gründen sich auf persönliche Erarbeitung und das ius primae occupationis. Das Letztere scheint auch den Rechtsanspruch der Gruppe auf Land und Boden zu begründen. Der Privatbesitz ist

natürlich entsprechend den Lebensverhältnissen sehr gering. Ausserdem herrscht bei fast allen Völkern Besitzgleichheit. Damit zusammenhängend ist auch eine soziale Vorrangstellung Einzelner nicht vorhanden. Jeder hat dasselbe Recht auf Erwerb von Privateigentum. Besitzrecht an einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen ist völlig unbekannt.

Die Tatsachen zeigen also, dass die Menschheit von Anfang an Individual- und Gemeinbesitz gekannt hat. Das ist eine eindeutige Widerlegung der Spekulationen, in denen sich Evolutionismus und Marxismus ergehen, die als ursprünglich nur den Gemeinbesitz gelten lassen wollen. Aus ihm habe sich erst sekundär der Individualbesitz durch widerrechtliche Aneignung einzelner entwickelt.

Die Darstellung Nippolds ist klar und überzeugend. Was er zu wenig zur Geltung bringt, das sind die Unterschiede, die ohne Zweifel auch innerhalb der ältesten Kulturen vorhanden sind, und die sich äussern in den besonderen Verhältnissen bei den Buschmännern und Andamanesen. Sie wären wohl deutlicher geworden, wenn noch mehr Völker ältester Kultur in die Untersuchung einbezogen worden wären. Vielleicht hätte sich dann gezeigt, dass diese Unterschiede wirtschaftlicher Art mit solchen weltanschaulicher Art zusammen gehen, und es wäre dann wohl die Frage angebracht, ob die Eigentumsbegriffe tatsächlich nur auf wirtschaftlichen und soziologischen Bedingungen beruhen.

Nijmegen R. J. Mohr

E. Schlesier: *Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien. Eine ethno — soziologische Untersuchung.* VII + 208 S., 1 Karte, 's-Gravenhage 1953.

Die vorliegende Untersuchung, eine Dissertation der philosophischen Fakultät in Göttingen, kann methodisch al vorbildlich bezeichnet werden. Sie ist ein Beispiel dafür, wie funktionalistisches und historisches Forschen in der Ethnologie harmonisch zusammenwirken können und — müssen. Die Erkenntnis der historischen Zusammenhänge ist letztes, die ganze Untersuchung bestimmendes Ziel, die funktionalistische Betrachtungsweise sichtet und ordnet das Material.

Schlesier spricht sich zunächst in einem einleitenden Teil aus über die Literatur, die Mikronesien behandelt und über die Verwirrung, die darin herrscht bezüglich des Begriffes „Männerhaus" und der damit zusammenhängenden Erscheinungen. Das macht natürlich eine funktionalistische Analyse dieser Erscheinungen besonders notwendig.

Diese Analyse nimmt der Verfasser dann im ersten ethnographischen Teil seines Werkes für die einzelnen Inselgruppen Mikronesiens, die Marianen, Karolinen, Marshall- und Gilbertinseln vor an Hand des in der Literatur gebotenen Materials. Im zweiten ethnologischen Teil des Buches kommt dann der Charakter der Untersuchung als einer ethno-soziologischen zur Geltung, indem Schlesier hier die soziologischen Grundlagen der mit Männerhaus und Klubwesen zusammenhängenden Erscheinungen prüft und zugleich die Verbreitung der einzelnen hier in Betracht kommenden Hausarten festlegt. Schliesslich setzt er sich mit den bisherigen Theorien über das Männerhaus und Klubwesen auseinander,

wie sie besonders von den Evolutionisten, von Heinrich Schurtz, Hutton Webster und der Kulturkreisforschung aufgestellt wurden.

Ein gutes Literaturverzeichnis und eine Karte des behandelten Gebietes vervollständigen das ausgezeichnete Buch.

Es ist besonders verdienstlich, dass der Verfasser sich ernstlich bemüht, Ordnung in die verschiedenen Phänomene zu bringen, die man meist zu Unrecht unter dem Terminus „Männerhaus" beschreibt, und die vielfach weder ihrem Ursprung noch ihrer Funktion nach etwas miteinander zu tun haben. Es zeigt sich dabei, wie wenig gut beobachtetes und beschriebenes Material wir besitzen. Und das gilt nicht nur für Mikronesien, es gilt für die ganze Erde. Hier liegt namentlich für ethnologisch interessierte Missionare die wichtige Aufgabe, dort, wo das noch möglich ist, sorgfältige und genaue Untersuchungen und Nachforschungen anzustellen, was natürlich nur bei einer entsprechenden ethnologischen Schulung möglich und erfolgreich sein kann.

Nijmegen R. J. Mohr

C. Tj. Bertling: *Les populations d'Indonésie.* Extrait du numéro du 1er trimestre 1954 de la Revue de Psychologie des Peuples, 24 p.p

In der vorliegenden Arbeit behandelt Prof. Mr. C. Tj. Bertling aus Amsterdam von völkerpsychologischer Sicht aus den politischen Raum des heutigen Indonesiens. Trotz der gedrängt-zusammenfassenden Darstellung entwirft der Verfasser ein eindrucksvolles Bild von den rassischen, politischen, religiösen und sprachlichen Erscheinungen, die in diesem Gebiete das gesellschaftliche Leben formen. Dabei macht er in dankenswerter Weise auf Momente aufmerksam, deren bestimmender Einfluss bis jetzt vielleicht noch nicht genug betont worden ist, die namentlich auch bei politischen Lösungen zu wenig berücksichtigt werden. Es handelt sich um interessante, auch ausserhalb Indonesiens vorhandene Auffassungen, die man in einem weiteren Sinne als „religiös" bezeichnen kann. Diese bestimmen in hohem, man möchte fast sagen ausschliesslichem Masse die psychologische Seite des Gemeinschaftslebens, und sie bleiben auch, wie das Prof. Bertling aufzeigt, wirksam über spätere politische Normierungen und Zusammenfassungen künstlicher Art hinweg. Solche Erscheinungen müssen natürlich auch bei der Missionierung berücksichtigt werden.

Nijmegen R. J. Mohr

Th. P. Galestin: *Een raadselachtig gouden voorwerp uit het oude Java.* Overdruk uit de Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor taal-, land- en volkenkunde te 's-Gravenhage, deel 110 I, 14 blz., 3 afb.

Prof. Dr. Th. P. Galestin untersucht in der vorliegenden Studie ein kleines, goldenes Schmuckstück aus Java, das sich im Museum des Kon. Instituut voor de Tropen zu Amsterdam befindet.

Zunächst beschreibt er das Stück genau an Hand von drei beigegebenen aus-

gezeichneten Photos. Dann stellt er die Frage, was wohl ursprünglich sein Verwendungszweck gewesen sei. Nach dem äusseren Eindruck handelt es sich um einen Knopf auf einem kleinen Behälter. Das Ganze ist reich mit Ornamenten und Darstellungen verziert. Zu einer sicheren Identifizierung des Gegenstandes kommt aber der Verfasser nicht. Mit Hilfe des Vergleiches mit anderen Kunstgegenständen der in Betracht kommenden Kunstbezirke sucht er dann die Frage zu beantworten, aus welcher Zeit das Stück wohl stammen könnte. Auch hier ist ein sicheres Ergebnis nicht zu erreichen. Es scheint alles auf Ostjava und die Zeit des 13. oder 14. Jahrhunderts vor Chr. hinzuweisen.

Besonders interessant ist die letzte Frage, welches der Sinn der Darstellungen sei. Zweifellos handelt es sich um ein mythologisches Motiv. Galestin weist auf die verschiedenen Mythen hin, die in Frage kommen könnten. Aber auch hier ist eine Sicherheit nicht zu erreichen.

Abgesehen von ihrem sachlichen Wert bietet diese ganze Arbeit ein gutes Beispiel dafür, wie bei derartigen Untersuchungen methodisch vorgegangen werden muss.

Nijmegen R. J. Mohr

G. Kloppenburg: *Vriendschapsvoorkeur.* Een paedagogisch-psychologisch onderzoek van de vriendschapsvoorkeur van mannelijke adolescenten in een Indonesische samenleving, Malang 1953.

Deze studie (scriptie voor Paedagogiek B) is om verschillende redenen niet als „af" te beschouwen: zij beperkt zich tot een kweekschool-internaat en komt niet tot vergelijking met een soortgelijk externaat; zij bedoelt een vervolg te krijgen twee jaar na het ingestelde onderzoek, teneinde de verschuiving der gemiddelde waarderingsplaatsen in dezelfde groepen na te gaan (de schrijver weet trouwens nu reeds dat deze dan „aanmerkelijke verschillen zullen" vertonen). Bovendien is het de vraag of de verhouding van kweekschooldirecteur tot leerlingen de meest aangewezene is voor dit onderzoek. Wij ontkennen niet het voordeel daarvan; maar zijn de nadelen niet groter? Het betreft immers een verwantschapsgevoel dat bijzonder subjectief is en daarmede uiterst lastig te onderzoeken.

Ondertussen zij gaarne erkend, dat de studie getuigt van grote vlijt en als B-scriptie stellig de moeite waard is. Wie trouwens het belangrijke feit van de vriendschap onder jonge mensen nader wil bestuderen zal er zeker zijn voordeel mee kunnen doen.

Nijmegen Jos. J. Gielen

Dr. Jos. Keulers: *De brieven van Paulus I* (De Boeken van het Nieuwe Testament), J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik 1953.

In de reeks van de Boeken van het Nieuwe Testament is nu het eerste deel van de brieven van Paulus verschenen in de tweede uitgave. Zoals bij de andere, reeds in de tweede uitgave verschenen, delen viel te constateren, is zonder veel verlies voor de inhoud de omvang van de tekst aanmerkelijk geringer geworden. Toch heeft vanzelfsprekend de auteur de gelegenheid gebruikt zijn tekst ook aan

een revisie te onderwerpen. Zo zien we al terstond dat de algemene inleiding, die in de eerste uitgave van het werk een heel overzicht gaf van de ontwikkelingsgang van Paulus en de kwestie van de verhouding van Jesus en Paulus behandelde, zich nu strikt beperkt tot een inleiding op de brieven. In de inleiding op de brief aan de Galaten werd in de eerste breedvoerig de kwestie van de Noord- of Zuid-Galaten besproken. Deze wordt nu maar kort afgehandeld. Hieruit blijkt wel hoe de auteur begrepen heeft dat tegenwoordig de belangstelling niet zozeer uitgaat naar historische kwesties als wel naar theologische. We kunnen dit niet anders dan toejuichen, al zullen de historische kwesties niet verwaarloosd mogen worden. Zoals ook reeds in de eerste uitgave geschied is worden verschillende van deze theologische kwesties samengevat in kleine afzonderlijke verhandelingen. Waarom het stukje over de parousie niet in de inhoudsopgave van die afzonderlijke verhandelingen is opgenomen, is niet duidelijk. Misschien is het eenvoudig over het hoofd gezien. Misschien dat de auteur ook in de eigenlijke commentaar nog meer tegemoet had kunnen komen aan de gerechtvaardigde wensen van een meer theologische uitleg. Maar ook zo mogen we dankbaar zijn voor het verdienstelijke werk, dat de auteur door zijn vlotte pen verricht heeft voor allen die iets dieper op de zin van de heilige Schrift in willen gaan. Wij wensen het een ruime verspreiding toe.

Nijmegen P. Jos. Cools O.P.

Dr. L. M. van Nieuwenhoven S.J.: *Biologie, een wetenschap van analyse en synthese.* Berchmanianum-serie, Romen, Roermond, 1954.

Dit boek geeft voor de niet-bioloog een waardevolle oriëntatie in het rijke arbeidsveld van de biologie en de aanrakingsvlakken daarvan met de philosophie, in het bijzonder de philosophie van het leven. Voor de bioloog is het een werkje, dat hem vooral kan interesseren om het eerste hoofdstuk („De Biologie als wetenschap") en het laatste („Biologie en Wijsbegeerte"). Voor de philosoof is het ten slotte een boek, dat hem in staat stelt kennis te maken met moderne gegevens en inzichten uit de biologie en met de problemen waarvoor de bioloog zich als amateur-wijsgeer gesteld ziet. Als geheel mag het als een aan de opzet van de Berchmanianum-serie beantwoordende tekst beschouwd worden welke in handen van elk der genoemde categorieën lezers gesteld kan worden.

Een woord van critiek mag echter geenszins achterwege blijven. Allereerst wekt de inleiding wel al te ambitieuse verwachtingen: „Men zal er zo goed als alle, zeker de voornaamste wegen in behandeld vinden die de Biologie . . . inslaat". Niet alleen zijn enkele onderwerpen uiterst summier besproken (bijv. de vergelijkende anatomie), maar andere ontbreken geheel (bijv. de dierpsychologie, de ethologie, de oecologie en de physiologie voorzover niet vallend onder het derde deel van het hoofdstuk over de cel). Dit doet zich als een bezwaar gevoelen voorzover bijzondere werkwijzen de eigen aard van de biologie nader zouden kunnen illustreren: . . . „Zo ligt in dit boek de nadruk op de eigen wijze waarop zij haar taak als wetenschap vervult en die aanmerkelijk verschilt van die der overige natuurwetenschappen . . .".

Vooral de vergelijking van de werkwijze van vergelijkend anatoom en systematicus, van dierpsycholoog en physioloog zou de geciteerde stelling kunnen illustreren. De uitwijding over de physisch-chemische en chemische gegevens onder het hoofd cytoplasma hadden korter kunnen zijn. Dat de historische anthropologie een ruime plaats heeft verkregen mag toegejuicht worden.

Het is jammer, dat verschrijvingen (p. 96 generatie-wisseling i.p.v. kernphasewisseling; p. 131 nucleoli; p. 148 Correns te Kopenhagen; p. 181 von Wettstein met Epilobium; p. 206 boldiertje etc.) en enkele drukfoutjes (p. 208 Paris i.p.v. Parus) de bioloog moeten storen. Het werk van Morgan (p. 177-180) is onjuist weergegeven. Referent is het met verschillende uitdrukkingen en inzichten niet eens. Verschillende termen worden voor de niet-deskundige onvoldoende toegelicht (p. 34 goudsol; p. 69 endotherm; p. 73 J-proef; p. 118 urethra etc.).

Een spoedige herdruk, die het werkje waard is, moge gelegenheid geven correcties aan te brengen.

Nijmegen S. J. GEERTS

HUB. CIESLIK S.J.: *Gotô Juan. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nord-Japans.* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft XII). Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. Schöneck Beckenried 1954. 36 S.

MEN behoeft niet lang in het Noord-Oosten van Japan missiearbeid te verrichten, of men zal bij christenen en niet-christenen de naam van Gotō Juan vernemen. Zijn voorbeeld als christelijk vorst was beslissend voor de groei van het christendom in het Noorden van Japan en zijn onverzettelijkheid ten tijde der vervolging voor de heldenmoed, die een goed deel van de christenen tot martelaren maakte. Na zijn dood geraakte de gestalte van deze grote christelijke pionier echter verzeild onder de goden of althans de half-goden van de niet-christenen. Het is derhalve voor de missiewetenschap en met name voor de missionarissen, die in genoemd gedeelte van Japan werken, van belang nauwkeurig te worden ingelicht omtrent de geschiedenis van deze held, ook al zal daarbij blijken, dat zijn figuur met vele legenden werd omrankt. De schrijver, sinds meer dan twintig jaar missionaris in Japan en wiens wetenschappelijke belangstelling vooral naar de oudste geschiedenis van de Japanse Kerk uitgaat, heeft de voorhanden zijnde bronnen onderzocht en op grond hiervan een betrouwbare en levendige schets geleverd van Gotō Juan, waarbij ook de offervaardige werkzaamheid van de eerste Franciscanen- en Jezuieten-missionarissen helder aan het licht treedt.

Nijmegen A.M.

Inhoudsopgave van de drie en dertigste jaargang

ARTIKELEN

Blz.

KLEINERE BIJDRAGEN

MISSIEBIBLIOGRAPHIE

MISCELLANEA